Julius Evola

CABALGAR EL TIGRE



el laberinto·26

Julius Evola

CABALGAR EL TIGRE

el laberinto·26

Director de la colección: José Manuel Infiesta

Título original: *Cavalcare la tigre.*

Traducción: Francis García.
Portada: Vajrapani, símbolo de poder de Buda.
Diseño de la colección: Manuel Domingo.

Ediciones de Nuevo Arte Thor
Gala Placidia 1, 08006 Barcelona.
Imprenta: Litoclub, S.A., Barcelona.
Impreso en España. Printed in Spain.
ISBN: 84-7327-159-9
Dep. legal: B-40.169-1987.

1.- El mundo moderno y los hombres de la tradición.

En esta obra nos proponemos estudiar algunos de los aspectos de la época actual, precisamente aquellos que la han convertido esencialmente en una época de disolución y abordar al mismo tiempo el problema del comportamiento y de las formas de existencia que, en una situación así, interesa adoptar a un cierto tipo humano.

Esta última restricción no deberá ser nunca perdida de vista. Lo que se va a leer no afecta al conjunto de nuestros contemporáneos, sino únicamente al hombre que, aun estando comprometido con el mundo actual, incluso allí donde la vida moderna ha alcanzado el punto más álgido, problemático y paroxístico, no pertenece interiormente, sin embargo, a este mundo, no contempla la posibilidad de ceder a él, y se siente, por su esencia, de una raza diferente a la de la mayor parte de los hombres.

El lugar natural de un hombre así, la tierra en la que no sería un extraño, es el mundo de la Tradición: esta expresión tiene aquí un carácter particular que ya hemos precisado en otras ocasiones (1) próximo a las categorías utilizadas por René Guenon en su análisis crítico del mundo moderno. Según esta acepción particular, una civilización o una sociedad son "tradicionales" cuando están regidas por principios que trascienden lo que no es más que humano e individual, cuan-

(1). Sobre todo en "Revuelta contra el mundo moderno" y "Los hombres y las ruinas".

do todas sus formas le vienen de lo alto y cuando está enteramente orientada hacia lo alto. Más allá de la diversidad de sus formas históricas, el mundo de la Tradición se caracteriza por una identidad y una constancia esenciales. En otros libros, hemos intentado precisar cuáles eran estos valores y las categorías fundamentales e inmutables que constituyen la base de toda civilización, sociedad y organización de la existencia que se pueda calificar de *normales*, en el sentido superior de una significación rectora.

Todo lo que ha terminado por prevalecer en el mundo moderno, representa la exacta antítesis del tipo tradicional de civilización. Y la experiencia muestra, de una forma cada vez más evidente, cómo partiendo de los valores de la Tradición (admitiendo que haya alguien que hoy sepa todavía reconocerlos y asumirlos), es muy probable que se pueda, mediante acciones o reacciones eficaces, modificar de una forma apreciable el actual estado de cosas. No parece que tras los últimos trastornos mundiales, ni las naciones, ni tampoco la gran mayoría de individuos, las instituciones y las condiciones generales de la sociedad, así como las ideas, los intereses y las fuerzas que predominan en esta época, puedan servir de palancas para una acción de este género.

Hay, sin embargo, algunos hombres que permanecen, por así decirlo, de pie entre las ruinas, en medio de esta disolución y que, más o menos conscientemente, pertenecen a este otro mundo. Una pequeña tropa parece dispuesta a combatir aún en posiciones perdidas. Cuando no se doblegan, cuando se niegan a compromisos o a dejarse seducir por aquello que podría asegurarles algún éxito. entonces su testimonio es válido; otros, por el contrario, se aislan completamente, lo que exige sin embargo disposiciones interiores y también condiciones materiales privilegiadas que se hacen cada día más raras. En todo caso es la segunda de las posibilidades. Es preciso mencionar por fin, a los muy escasos espíritus que, en el campo intelectual, pueden aún afirmar "valores tradicionales", independientemente de todo fin inmediato, con objeto de desarrollar una acción "de presencia", acción ciertamente útil para impedir que la coyuntura actual no entrañe un oscurecimiento completo del horizonte, no solo sobre el plano material, sino también sobre el plano de las ideas, y no permita ya distin-

guir ninguna otra escala de valores que la que les es propia. Gracias a estos hombres, las *distancias* pueden ser mantenidas: otras dimensiones posibles, otros significados de la vida pueden ser indicados a quien es capaz de desviarse, de no fijar solamente su mirada en las cosas presentes o próximas.

Pero esto no resuelve el problema de orden personal y práctico que se plantea, no a quienes tienen la posibilidad de aislarse materialmente, sino a aquellos otros que no pueden o no quieren cortar los puentes con la vida actual y que por esto mismo deben resolver el problema del comportamiento a adoptar en la existencia, aunque sea sólo en el plano de las reacciones y de las relaciones humanas más elementales.

Precisamente, pensando en este tipo de hombres, se ha escrito la presente obra, es a él a quien se aplica esta consigna de un gran precursor: "El desierto crece. Desgracia a aquel que oculta dentro de sí desiertos". No encuentra, en efecto, ningún apoyo en el exterior. Las organizaciones y las instituciones que en una civilización tradicional le habrían servido como punto de apoyo y permitido realizarse íntegramente, organizar de una manera clara y unívoca su propia existencia, defender y aplicar en el medio que le es propio, los valores esenciales que reconocía interiormente, estas organizaciones y estas instituciones ya no existen hoy. No conviene pues continuar proponiéndole líneas de acción que, adecuadas y normativas en toda civilización normal, tradicional, no lo son en una civilización anormal, en un medio social, psíquico, intelectual y material completamente diferente, en un clima de disolución general, en un sistema de desórdenes mal contenidos y faltando, en todo caso, una legitimidad superior. De aquí resulta una serie de problemas específicos que nos proponemos estudiar a continuación.

Un punto que interesa aclarar ante todo es el de la actitud a adoptar respecto a las "supervivencias". Especialmente en Europa Occidental, subsisten hábitos, instituciones, costumbres. del mundo de ayer, es decir, del mundo burgués, que dan muestra de cierta persistencia. Cuando se habla hoy de crisis, es, en el fondo, de la crisis del mundo burgués de lo que se trata: son las bases de la civilización y de la sociedad burguesa quienes sufren esta crisis y son objeto de esta di-

solución. *No es lo que hemos llamado el mundo de la Tradición.* Socialmente, política y culturalmente, el mundo que se desintegra es aquel que se ha formado a partir de la revolución del Tercer Estado y de la primera revolución industrial, incluso si en él se mezclaban, a menudo, algunos restos debilitados de un orden más antiguo.

¿Cuáles son las relaciones que hay y que puede haber entre este mundo y el tipo de hombre que nos interesa?. Esta cuestión es esencial, pues de la respuesta que se le dé depende evidentemente el sentido que se atribuirá a los problemas de crisis y disolución, cada vez más aparentes en nuestros días y la actitud a adoptar, tanto a su respecto, como respecto a lo que no ha sido aún completamente minado o destruido por ellos.

La respuesta no puede ser más que negativa. Nuestro tipo de hombre no tiene nada que ver con el mundo burgués. Debe considerar todo lo que es burgués como algo reciente y antitradicional, nacido de procesos negativos y destructores. Se ve a menudo en los fenómenos actuales de crisis una especie de Némesis o de vuelta del péndulo: son precisamente las fuerzas que, en su tiempo, fueron puestas en marcha contra la antigua civilización tradicional europea (no vamos a entrar aquí en detalles) quienes se han vuelto contra quienes los habían evocado, minándolos a su vez y llevando más lejos, hacia una fase ulterior más avanzada, el proceso general de desintegración. Esto se ve muy claramente en el plano político-social, por ejemplo, en las relaciones evidentes que existen entre la revolución burguesa del Tercer Estado y los movimientos socialistas y marxistas que siguieron, entre la democracia y el liberalismo de un lado y el socialismo del otro. Los primeros han servido simplemente para abrir la vía a los segundos y éstos, en un segundo tiempo, tras haberles dejado cumplir su función, no piensan más que en eliminarlos.

Ocurriendo esto, hay una solución que es preciso rechazar resueltamente: la que consistiría en apoyarse sobre lo que sobrevive del mundo burgués, en defenderlo y en tomarlo como base para luchar contra las corrientes de disolución y subversión más violentas, tras, eventualmente, haber intentado animar o fortalecer estos restos con ayuda de algunos valores más altos y más tradicionales.

Ante todo, existiendo la situación general que se precisa cada

día más, desde estos acontecimientos cruciales que fueron las dos guerras mundiales y sus repercusiones, adoptar esta actitud sería hacerse ilusiones sobre las posibilidades materiales que existen. Las transformaciones ya operadas son demasiado profundas como para ser reversibles. Las fuerzas que están en estado libre o en trance de serlo, no son susceptibles de ser reintegradas al marco de las estructuras del mundo de ayer. Es precisamente el hecho de que las tentativas de reacción no se hayan ligado más que a estas estructuras cuando están desprovistas de toda legitimidad superior, lo que ha dado vigor y mordiente a las fuerzas de la subversión. Por otra parte, tal vía conduciría a un equívoco tan inadmisible sobre el plano ideal, como peligroso sobre el plano táctico. Como hemos dicho, los valores tradicionales —los que nosotros llamamos "valores tradicionales"— *no son* los valores burgueses, son su antítesis. Reconocer un valor a estas supervivencias, asociarlas, de una forma u otra a los valores tradicionales, fiarse de ellas para el fin que acabamos de indicar, volvería pues, ya sea a testimoniar una pobre comprensión de estos mismos valores, ya sea a disminuirlos y a descender a una forma de compromiso, a la vez rechazable y peligroso. Peligroso, pues el hecho de ligar, de una u otra forma las ideas tradicionales a las formas residuales de la civilización burguesa, expondría a estas a sufrir el ataque, en más de un aspecto inevitable, legítimo y necesario, actualmente emprendido contra esta civilización.

Es, pues, hacia la solución opuesta a donde hace falta orientarse incluso si esto vuelve las cosas difíciles y comporta otro tipo de riesgo. Es positivo cortar todo lazo con lo que está destinado a desaparecer en más o menos breve plazo. El problema será entonces el mantener una dirección general sin apoyarse en ninguna forma dada o transmitida, comprendidas las del pasado, que son auténticamente tradicionales pero que pertenecen ya a la historia. La continuidad no podrá ya ser mantenida más que, por así decirlo, sobre el plano existencial, o más precisamente, bajo la forma de una orientación íntima del ser que debería ir pareja con la mayor libertad individual de cara al exterior. Tal como se expondrá de manera detallada a continuación, el apoyo que podrá ir aportando la tradición no podrá proceder de esquemas regulares y reconocidos de una civilización nacida antiguamente, sino, ante todo, de los principios doctrinales que contenía, como en un es-

tado preformal, a la vez superior y anterior a las formas particulares que se desarrollaron en el curso de la historia, doctrina que, en el pasado no pertenecía a las masas, sino que tenía el carácter de una ''doctrina interna''.

Por lo demás, existiendo la imposibilidad de actuar de manera positiva en el sentido de un regreso al sistema normal y tradicional, existiendo la imposibilidad de ordenar *orgánicamente* y con coherencia su propia existencia en el clima de la sociedad, de la cultura y de las costumbres modernas, queda por ver en qué medida se puede aceptar plenamente un estado de disolución, sin ser influido interiormente por él. Convendrá examinar igualmente, lo que en la fase actual —en último análisis, fase de transición— puede ser escogido, separado del resto y asumido en tanto que forma libre de un comportamiento que exteriormente no sea anacrónico y que permita incluso medirse con lo que hay de más avanzado en el pensamiento y las costumbres contemporáneas, aun permaneciendo interiormente determinado y regido por un espíritu completamente diferente.

La fórmula; ''Ir, no ahí donde se defiende, sino donde se ataca'', propuesta por algunos, podrá, pues, ser adoptada por el grupo de hombres diferenciados, epígonos de la Tradición, de los que vamos a tratar aquí. Esto significa que podría ser bueno contribuir a hacer caer lo que vacila y pertenece al pasado, al mundo de ayer, en vez de tratar de apuntalarlo y prolongar su existencia. Es una táctica posible cuya naturaleza es impedir que la crisis final sea obra de las fuerzas contrarias cuya iniciativa se debería entonces sufrir. El riesgo de tal actitud es evidente: no se sabe quien tendrá la última palabra. No hay nada en la época actual, asimismo, que no sea peligroso. Para quien permanece en pie es quizás la última ventaja que tal actitud representa. De lo que precede, conviene retener las siguientes ideas fundamentales:

Es preciso subrayar el sentido de la crisis y el proceso de disolución que muchos deploran hoy y mostrar que el objeto real y director de este proceso de destrucción es la civilización y la sociedad burguesas. las cuales, medidas a escala de los valores tradicionales tomaban ya el sentido de una primera negación del mundo que les había precedido y les era superior. A continuación, que la crisis del mundo

moderno podrá eventualmente representar, según la expresión hegeliana, una "negación de la negación", y en consecuencia un fenómeno positivo a su vez. La alternativa es la siguiente: o bien la negación de la negación conducirá a la nada —la nada que brota de formas múltiples del caos, de la dispersión y del caos que caracteriza las numerosas tendencias de las últimas generaciones, o esta otra negación que apenas se esconde tras el sistema organizado de la civilización material— o bien esta negación creará para los hombres que nos interesan aquí, un nuevo espacio libre, que podrá eventualmente representar la condición previa de una acción formadora ulterior.

2.- Fin de un ciclo. "Cabalgar el tigre".

Esta última idea se refiere a una perspectiva que, rigurosamente hablando, no es la de este texto, pues concierne, no ya al comportamiento interior y personal, sino al medio, no a la realidad de hoy, sino a un porvenir que no es posible hipotecar y del que es esencial que no se haga depender de ninguna forma el propio comportamiento.

Se trata de la perspectiva ya mencionada anteriormente, según la cual nuestra época podría ser, en último análisis, una época de transición. Vamos a consagrar algunas palabras a este tema antes de abordar el problema principal que nos ocupa, refiriéndonos a la doctrina de los ciclos y a la idea de que la época actual, así como a todos los fenómenos que la caracterizan, corresponderá la fase terminal del ciclo.

La fórmula que hemos escogido como título de este libro "*Cabalgar el tigre*" puede servir de transición entre lo que hemos dicho hasta aquí y la doctrina en cuestión. Esta fórmula extremo oriental significa que si uno consigue cabalgar a un tigre, si se le impide lanzarse sobre nosotros y si, además, no se desciende de él, si uno permanece agarrado, puede que al final se logre dominarlo; recordemos, para quien le interese, que un tema análogo se encuentra en algunas escuelas de sabiduría tradicional, como el Zen japonés, (las diversas situaciones del hombre y del toro) y que la antiguedad clásica misma desarrolló temas paralelos (las pruebas de Mizra que se deja arrastrar

por el toro furioso sin soltarlo, hasta que el animal se detiene; entonces Mizra lo mata).

Este simbolismo, se aplica en varios planos. Puede referirse a una línea de conducta a seguir en el plano interior, pero también a la actitud que conviene adoptar cuando situaciones críticas se manifiestan en el plano histórico y colectivo. En este último caso, lo que nos interesa es el lazo que existe entre este símbolo y lo que enseña la doctrina general de la historia, en particular sobre la sucesión de las "cuatro edades". Esta doctrina, tal como hemos tenido ocasión de exponer en otras partes (2), ha revestido aspectos idénticos en Oriente y Occidente.

En el mundo clásico se habla de un descenso progresivo de la humanidad desde la Edad de Oro hasta lo que Hesíodo llama Edad de Hierro. En la enseñanza hindú correspondiente, la edad final es llamada el *Kali-Yuga* (Edad Sombría) (3) y expresa el carácter esencial que le es propio: precisamente en un clima de disolución, el paso al estado libre de las fuerzas individuales y colectivas, materiales, físicas y espirituales que, anteriormente habían permanecido contenidas, de diversas formas, por una ley procedente de lo alto, y por influencias de orden superior. Los textos tántricos han dado una imagen sugestiva de esta situación diciendo que corresponden al "despertar" de una divinidad femenina —Kali— símbolo de la fuerza elemental y primordial del mundo y de la vida, pero presentándose bajo aspectos infernales, como una diosa del sexo y de los ritos orgiásticos. "Adormecida" hasta ahora —es decir, latente, en cuanto a estos últimos aspectos—, estaría, durante la "Edad Sombría", completamente despierta y en acción.

Todo parece indicar que es precisamente la situación que se de sarrolla en el curso de estos últimos tiempos y que tiene su epicentro en la civilización y en la sociedad occidentales, la que se ha extendido rápidamente al mundo entero; el hecho de que la época actual se en-

(2). Cfr. "Revuelta contra el mundo moderno", op. cit.
(3). Kali es la consorte de Shiva, el aspecto destructor de la Trimurti hindú y patrono de los practicantes del Yoga. (Es decir de los que buscan la reintegración al principio originario). (N.d.T.).

cuentra colocada bajo el signo zodiacal de Acuario podría encontrar, por otra parte, una interpretación normal, referida a las aguas, en las cuales todo permanece en estado fluido e informe. Previsiones formuladas hace muchos siglos —pues es a una época lejana a la que se remontan las ideas aquí expuestas— se revelan hoy singularmente actuales. Este contexto se refiere, como hemos dicho, a los puntos de vista expuestos, en lo que presenta de forma análoga el problema de la actitud a adoptar durante la última edad, actitud asociada aquí al símbolo del tigre que se cabalga.

En efecto, los textos que hablan del Kali-Yuga y de la Edad Sombría, proclaman también que las normas de vida que fueron válidas para las épocas en que las fuerzas divinas permanecían, en cierto grado, vivas y actuantes, debían ser consideradas como obsoletas durante la última edad. Esta vería aparecer un tipo de hombre esencialmente diferente, incapaz de seguir los antiguos preceptos cada vez más, en razón de la diferencia del medio histórico, es decir, planetario; estos preceptos, incluso si fuesen seguidos, no aportarían ya los mismos frutos. Es por esto por lo que normas diferentes se proponen ahora y por lo que se abroga la ley del secreto que cubría anteriormente algunas verdades, cierta ética y ciertos ritos particulares, a causa de su carácter peligroso y de la antítesis con las formas de una existencia normal, reglamentada por la Tradición sagrada. La significación de esta convergencia de puntos de vista no escapa a nadie. En esto, como en otros puntos, nuestras ideas, lejos de tener un carácter personal y contingente, se refieren esencialmente a perspectivas que el mundo de la Tradición ya había conocido cuando fueron previstas y estudiadas situaciones generales de un carácter anormal.

Examinamos ahora cómo se aplica al mundo exterior, al medio general, el principio consistente en cabalgar al tigre. Puede entonces significar que cuando un ciclo de civilización toca a su fin, es difícil alcanzar un resultado cualquiera resistiendo, oponiéndose directamente a las fuerzas en movimiento. La corriente es muy fuerte y uno correría el riesgo de verse arrastrado. Lo esencial es no dejarse impresionar por aquello que parece todopoderoso, ni tampoco por el triunfo aparente de las fuerzas de la época. Privadas de lazo con cualquier principio superior, estas fuerzas tienen, en realidad, un campo de acción limitado.

No hace falta pues autosugestionarse por el presente, ni por lo que nos rodea sin entrever también las condiciones susceptibles de presentarse más tarde. La regla a seguir puede consistir, entonces, en dejar libre curso a las fuerzas y a los procesos de la época, permaneciendo firmes y dispuestos a intervenir "cuando el tigre, que no puede abalanzarse sobre quien lo cabalga, esté fatigado de correr". Interpretado de una forma particular, el precepto cristiano de no-resistencia al mal, podría tener un sentido análogo. Se abandona la acción directa y se retira uno hacia posiciones más interiores.

Las perspectivas que ofrece la doctrina de las leyes cíclicas está implícita aquí: cuando el ciclo termina, otro comienza, y el punto culminante del proceso es también aquel en donde se produce el enderezamiento en la dirección opuesta. El problema de la continuidad entre un ciclo y otro permanece, no obstante, planteado. Para recuperar una imagen de Hofmansthal (4), la solución positiva sería la de un reencuentro entre los que han sabido velar durante la larga noche y los que quizás aparezcan en el nuevo amanecer. Pero no se puede estar seguro de este desenlace: no se puede prever con certidumbre de qué forma y en qué planos podrá manifestarse una cierta continuidad entre el ciclo que toca a su fin y el siguiente. Conviene pues conferir a la línea de conducta, válida en la época actual, de la que antes hemos hablado, un carácter autónomo y un valor inmanente e individual. Nosotros entendemos aquí que la atracción ejercida por perspectivas positivas a más o menos breve plano no debe jugar un papel importante. Incluso podrían estar ausentes por completo hasta el fin del ciclo y las posibilidades ofrecidas por un nuevo movimiento más allá del punto cero podrían concernir a otros hombres que tras nosotros, se hayan mantenido igualmente firmes, sin esperar ningún resultado directo, ni ningún cambio exterior.

Antes de abandonar el dominio introductivo para abordar

(4). Hugo von Hoffmansthal (1874-1929), poeta y dramaturgo, creador de la escuela neo-romántica alemana. Inspirado por una multitud de fuentes, hay en él una impronta oriental, otra mediterránea, barroca y simbólica. Calderón de la Barca fue uno de sus maestros. Fundó con Max Reinhardt los Festivales de Salzburgo. Escribió libretos para óperas de Strauss (N.d.T).

nuestro tema principal, será quizás útil mencionar aún otro punto particular que está igualmente relacionado con las leyes cíclicas. Se trata de relaciones entre la civilización occidental y las otras civilizaciones, la civilización oriental particularmente.

Entre los que han reconocido la crisis del mundo moderno y han renunciado también a considerar la civilización moderna como la civilización por excelencia, el apogeo y la medida de cualquier otra, hay quienes han vuelto su mirada hacia Oriente, en donde ven subsistir una orientación tradicional y espiritual de la vida que, desde hace largo tiempo, ha cesado de servir en Occidente como base de organización efectiva de los diferentes dominios de la existencia. Se ha preguntado incluso si no se podrían encontrar en Oriente puntos de referencia útiles para la reintegración de Occidente. René Guenon ha sido el defensor más serio de esta tendencia.

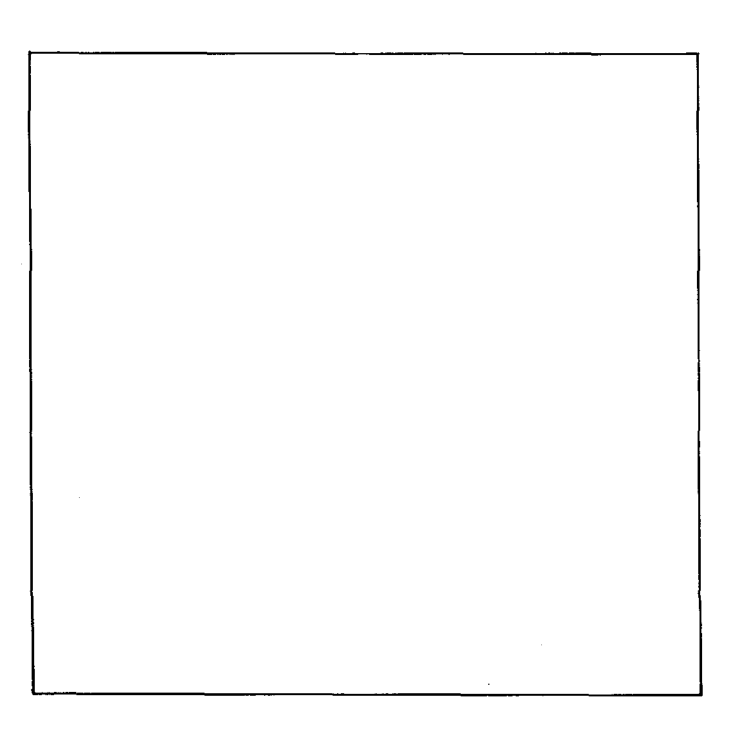
Pero es preciso ver claramente sobre qué plano se sitúa el problema. Si se trata de simples doctrinas y de contactos "intelectuales", esta búsqueda es legítima. Pero conviene señalar que, al menos en parte, se podrían también encontrar ejemplos y referencias claras en nuestro propio pasado occidental y tradicional, sin necesidad de volverse hacia una civilización no-europea. Se ganaría poco en todo esto. Se trata de intercambios de alto nivel entre elementos aislados que cultivan sistemas metafísicos. Si, por el contrario, se aspira a algo más, a influencias reales con una repercusión importante sobre la existencia, uno no puede hacerse ilusiones. Oriente mismo sigue ahora la senda que nosotros hemos tardado varios siglos en recorrer.

El "mito de Oriente", fuera de los círculos de sabios y especialistas de disciplinas metafísicas, es pues falaz. "El desierto crece", no hay otra civilización que pueda servirnos de apoyo, debemos afrontar solos nuestros problemas. La única perspectiva, pero hipotética, que nos ofrecen en contrapartida las leyes cíclicas, es esta: el proceso descendiente de la "Edad Sombría", en su fase final, ha empezado entre nosotros; no está pues descartado que seamos también nosotros los primeros en superar el punto cero, en el momento en que otras civilizaciones, entradas más tardiamente en la misma corriente, se encuentran, por el contrario, más o menos, en un estadio similar al nuestro en la actualidad, tras haber abandonado —"superado"— lo

que ofrecen aun hoy los valores superiores y las formas de organización tradicionales susceptibles de atraernos. Resultaría pues que Occidente, invirtiendo los papeles, se encontraría en un punto situado más allá del límite negativo y estaría cualificado para una nueva función general de guía o de jefe, muy diferente de lo que ha realizado en el pasado con la civilización técnico-industrial y material y que ahora ya periclitada, ha tenido como único resultado una nivelación general.

Para algunos, estas breves indicaciones sobre perspectivas y problemas de orden general quizás no hayan sido inútiles. Volveremos, pues, como hemos dicho, al plano de la vida personal que nos interesa aquí; desde este punto de vista, definiendo la orientación a dar a algunas experiencias y procesos actuales en vistas a extraer resultados diferentes de los que extraen la mayoría de nuestros contemporáneos, importa establecer posiciones autónomas, independientes de lo que podrá o no podrá llegar a ocurrir en el futuro.

EN UN MUNDO DONDE DIOS HA MUERTO



3.- El nihilismo europeo. Disolución de la moral.

Si quiere expresarse simbólicamente el complejo proceso que ha conducido a la crisis que hoy sufren la moral y la visión de la vida, la mejor fórmula es la de Nietzsche: "Dios ha muerto".

Podemos tomar la temática de Nietzsche como punto de partida para nuestro propósito, pues no ha perdido en absoluto su valor de actualidad. Se ha dicho con razón que la persona, que el pensamiento de Nietzsche, tienen también el carácter de un símbolo: Es por la causa del hombre moderno por lo que se lucha aquí, de este hombre que no tiene ya raíces en el suelo sagrado de la Tradición, que oscila entre las cimas de la civilización y los abismos de la barbarie, que está a la búsqueda de sí mismo, es decir, que se esfuerza por encontrar un sentido satisfactorio a una existencia completamente abandonada a sí misma" (R. Reiniger).

Friedrich Nietzsche, mejor que cualquier otro, es quien hubo previsto el "nihilismo europeo" como un porvenir y un destino "que se anuncia en todas partes a través de mil signos y de mil presagios". El "gran acontecimiento oscuramente presentido, la muerte de Dios", es el principio del hundimiento de los valores. A partir de este momento, la moral, privada de su sanción, "es incapaz de mantenerse" y la interpretación y la justificación que se le habían dado anteriormente a todas las normas o valores, desaparecen.

Dostoyevsky había expresado la misma idea diciendo: "Si Dios no existe, todo está permitido".

"La muerte de Dios" es una imagen que sirve para caracterizar todo un proceso histórico. Expresa "el descreimiento hecho realidad cotidiana", esta desacralización de la existencia, esa ruptura con el mundo de la Tradición, aparecidas en Occidente en la época del Renacimiento y del humanismo, que tienen cada vez más, en la humanidad actual, el carácter de un hecho consumado, evidente e irreversible. Este hecho consumado no es menos real allí en donde no queda nítidamente descubierto porque todavía subsiste un régimen de encubrimientos y sucedáneos del "Dios ha muerto".

Hay que distinguir diferentes grados en el proceso mencionado. El hecho primario es una ruptura ontológica: Toda referencia real a la trascendencia ha desaparecido en la vida humana. Todos los desarrollos del nihilismo están virtualmente contenidos en este hecho. Tras la muerte de Dios y para intentar ocultar esta a la conciencia, aparece un primer fenómeno: una moral desde ahora independiente de la teología y de la metafísica, fundada sobre la mera autoridad de la razón, lo que se llama "moral autónoma". Desde el nivel de lo sagrado —perdido ya— lo absoluto desciende a la moral puramente humana; tal es lo propio de la fase racionalista del "estoicismo del deber", del "fetichismo moral". Es entre otras una de las características del protestantismo. En el plano especulativo esta fase está simbolizada por la teoría kantiana del imperativo categórico, el racionalismo ético, la "moral autónoma".

Pero, al haber perdido sus raíces, es decir, el lazo efectivo y original del hombre con el mundo superior, la moral cesa de tener una base invulnerable, la crítica puede destruirla rápidamente. La moral "autónoma", es decir laica y racional, ya no puede oponer a los impulsos naturales, más que un mandamiento vacío y rígido, un "debes" —simple eco de la antigua ley viva—. Y cuando se intenta dar algún contenido concreto al "tú debes" y justificarlo, falta base. No hay ningún punto de apoyo para aquel que no sabe pensar hasta el final. Esto se aplica ya a la ética kantiana. En realidad, en este estadio, no existe ya un "imperativo" que no suponga otro no expresado a su vez, que atribuye un valor de axioma a ciertas premisas implícitas dependientes sencillamente de una ecuación personal o de la estructura de hecho —aceptada— de una sociedad determinada.

Después del racionalismo ético, el período de disolución prosigue con la ética utilitaria o "social". Renunciando a encontrar un fundamento intrínseco y absoluto del "bien" y del "mal", se propone justificar lo que queda de norma moral por lo que recomiendan al individuo su interés y la búsqueda de su tranquilidad material en la vida social. Pero esta moral está ya impregnada de nihilismo. Como ya no existe ningún lazo interior, todo acto, cualquier comportamiento se vuelven lícitos cuando se puede evitar la sanción exterior, jurídico-social, o cuando uno es indiferente a ella. Ya nada tiene carácter interiormente normativo e imperativo, todo se reduce a amoldarse a los códigos de la sociedad, que reemplazan a la ley religiosa derribada. Tras haber pasado por el puritanismo y el rigorismo ético, el mundo burgués se orienta hacia formas de idolatría social y a un conformismo fundamentado sobre el interés, la cobardía, la hipocresía o la inercia. Pero el individualismo de finales del siglo pasado ha marcado a su vez el principio de una disolución anárquica que se ha extendido y agravado rápidamente. El individualismo ha preparado el caos tras la fachada de todo lo que es orden aparente.

Limitada a zonas restringidas, la fase precedente había sido la de los héroes románticos: el hombre que se siente solo ante la indiferencia divina y el individuo superior que se afirma a pesar de todo, en un marco trágico, que infringe las leyes comunes, no para impugnar su validez, todavía, sino para reivindicar en beneficio propio un derecho excepcional a todo lo que está prohibido, tanto al mal como al bien. En el plano de las ideas, sin embargo, el proceso se agota con un Max Stirner, que ve en toda moral la última forma de la divinidad fetichista que ha de ser derribada. En este más allá que subsiste en el interior del hombre y que querría dictarle una ley, denuncia "un nuevo cielo", trasposición insidiosa del más allá exterior, teológico, cuya existencia es negada. Superando el "dios interior", exaltando el "Único" sin ley que confía "su causa a la nada", oponiéndose él mismo a toda pretensión o valor de la sociedad, Stirner marca el límite de la vía que los revolucionarios sociales nihilistas (aquellos en los cuales la palabra nihilismo encuentra su origen) ya habían seguido, pero con el nombre de ideas sociales utópicas, en las cuales ellos todavía creían, en su interior, ideas de "justicia", de "libertad" y de "humanidad"

opuestas a la injusticia y a la tiranía que veían en el orden existente.

Volvamos a Nietzsche. El nihilismo europeo, anunciado por él como un fenómeno general y no esporádico, ataca, además del dominio de la moral en un sentido restringido, el de la verdad, de la visión del mundo, y de la finalidad. La "muerte de Dios" tiene aquí como efecto quitar todo el sentido a la vida, cualquier justificación trascendente a la existencia. La temática nietzscheana es bien conocida: por necesidad de evasión, por falta de vitalidad, se había inventado un "mundo de la verdad", o un "mundo de los valores", que se había desgajado de este mundo y que incluso le era opuesto, lo que le confería un carácter de falsedad y le quitaba todo valor; se había inventado un mundo del ser, del bien y del espíritu que era la negación o la condena del mundo del devenir, de los sentidos y de la realidad viviente. Este mundo fabricado se ha deshecho; se habría descubierto que se trataba de una ilusión —incluso su génesis habría sido reconstruida y se habrían mostrado las raíces humanas, "demasiado humanas" e irracionales. En tanto.que "libre espíritu" e "inmoralista", la contribución de Nietzsche al nihilismo ha consistido en demostrar que ciertos valores "superiores", "espirituales", no sólo eran simples impulsos vitales, sino que incluso, en la mayoría de los casos, impulsos de una vida "decadente" y debilitada.

Así, solamente permanece como real lo que había sido negado o condenado en el nombre de este otro mundo "superior", de "Dios", de la "verdad", de lo que no es, sino de lo que *debe* ser. La conclusión es que "lo que debería ser no es, y lo que es, es lo que no debería ser". Es lo que Nietzsche llama "la fase trágica" del nihilismo. Es el inicio de la "miseria del hombre sin Dios". Entonces la existencia parece perder todo significado, cualquier meta. Al mismo tiempo todos los imperativos, todos los valores morales, y todos los lazos, también se desmoronan, todos los apoyos. Encontramos una idea análoga en Dostoyevsky cuando hace decir a Kirílov que el hombre sólo había inventado a Dios para poder continuar viviendo y, por lo tanto, como una "alienación del yo". Sartre define brutalmente la situación a la que llega cuando declara que el existencialismo no es un ateísmo, en el sentido en que no se reduce a demostrar que Dios no existe, lo que él afirma es que "aunque Dios existiera, nada cambiaría". La

existencia es abandonada a sí misma en su realidad desnuda sin ningún punto de referencia fuera de ella que pueda darle un sentido a los ojos del hombre.

Hay, por lo tanto, dos fases. La primera es una especie de rebelión metafísica o moral. En la segunda, hasta los motivos que habían justificado e implícitamente alimentado esta revuelta, desaparecen, se disuelven, volviéndose ilusorios para un tipo de hombre nuevo —y ello es la fase nihilista o específicamente nihilista, cuyo tema dominante en el sentido de lo absurdo, de la irracionalidad pura de la condición humana.

4.- De los precursores a la "juventud perdida"

Es necesario constatar desde ahora que existe una corriente de pensamiento y una "historiografía" cuya característica ha consistido en presentar este proceso, al menos en sus primeras fases, como algo positivo, como una conquista. Esto es otro aspecto del nihilismo contemporáneo, con el trasfondo de una especie de "euforia del naufragado" inconfesada. Se sabe que desde el siglo de las luces y el liberalismo, hasta el historicismo inmanentista, primero "idealista", luego materialista y marxista, esas fases de disolución han sido interpretadas y exaltadas como las de la emancipación y de la reafirmación del hombre, del progreso del espíritu, del verdadero "humanismo". Veremos más lejos en qué medida la temática de Nietzsche relativa al período post-nihilista padece en sus peores aspectos de esta mentalidad. Por el momento es conveniente precisar el punto siguiente.

Ningún Dios ha atado jamás al hombre; no solo el despotismo divino es una invención fantasiosa, sino también, en amplia medida, aquel que según las interpretaciones iluministas habría proporcionado al mundo de la Tradición su organización, recibida de lo alto y dirigida hacia lo alto, su sistema jerárquico, sus diferentes formas de autoridad legítima y de potencia sagrada. Todo este sistema, por el contrario, hallaba su fundamento verdadero y esencial en la estructura interna particular, las capacidades de recognición y los diversos intereses

congénitos de un tipo de hombre ya casi completamente extinguido. El hombre, en un momento dado, ha querido "ser libre". Se le ha dejado hacer, incluso se le ha dejado sacar todas las consecuencias de su liberación; según una concatenación rigurosa, hasta que ha desembocado en la situación actual donde "Dios ha muerto" (Bernanos dice: "Dios se ha retirado") y donde la existencia se vuelve el dominio de lo absurdo, en donde todo es posible y todo es lícito. En todo ello sólo ha actuado lo que en Extremo Oriente se llama la ley de causa y efecto concordantes, objetivamente "más allá del bien y del mal", más allá de todas las moralinas.

En estos últimos tiempos la ruptura se ha extendido del plano moral al plano ontológico y existencial. Los valores que habían sido cuestionados ayer que solamente conmovían la crítica de algunos precursores relativamente aislados, pierden hoy toda consistencia, en la vida cotidiana, para la conciencia general. Ya no se trata de "problemas", sino de un hecho consumado que hace aparecer al *pazos* inmoralista de los rebeldes de ayer como anticuado y anacrónico. Desde hace cierto tiempo, una buena parte de la humanidad occidental encuentra normal que la existencia esté desprovista de todo verdadero significado y que no deba ser ligada a ningún principio superior, aunque se ha arreglado para vivirla de la forma más soportable y menos desagradable posible. Sin embargo esto tiene como contrapartida y consecuencia inevitable una vida interior cada vez más reducida, informe, precaria, inestable y huidiza, así como la desaparición de toda rectitud y de toda fuerza moral.

Por lo demás, un sistema de compensaciones y de anestésicos actúa en la misma dirección y el hecho de no haber sido reconocido como tal por la mayoría de la gente, no le quita, por ello, este carácter. Un personaje de E. Hemingway hace el balance de hoy cuando dice; "Opio del pueblo, la religión... hoy también la economía es el opio del pueblo, como el patriotismo... Y las relaciones sexuales ¿no son acaso un opio para el pueblo?. Pero entregarse a la bebida, es el mejor de los opios: excelente, aun cuando los hay que prefieren la radio, este opio barato".

Sin embargo, cuando se presiente esta verdad la fachada tambalea, el entramado se disloca y, tras la disolución de los valores, llega

un momento en que se denuncian todos los sucedáneos a los que se recurría para suplir la ausencia de significado de una vida abandonada a sí misma. Entonces aparece el tema existencial de la náusea, del asco, del vacío sentido tras todo el sistema del mundo burgués, el tema del absurdo de toda la nueva "civilización" impuesta a la tierra. En aquellos cuya sensibilidad es más aguda, se constatan diversas formas de traumatismos existenciales, se ven aparecer estados que se han calificado de "espectralidad del devenir", de "degradación de la realidad objetiva", de "alienación existencial". Aquí igualmente conviene observar que se pasa de experiencias esporádicas de algunos intelectuales y artistas de antaño, a formas de comportamiento que caracterizan, de una forma habitual, ciertas tendencias de las últimas generaciones en su conjunto.

Ayer aún se trataba de escritores, pintores y "poetas malditos" que vivían la desbandada, frecuentemente eran alcohólicos y mezclaban el genio con un clima de disolución existencial y con una revuelta irracional contra los valores establecidos. El caso de un Rimbaud es típico, su suprema forma de revuelta fue la renuncia a su propio genio, el silencio, el zambullirse en la actividad práctica llegando incluso hasta a buscar el lucro. Otro caso es el de Lautreamont, que fue empujado a la exaltación morbosa del mal, del horror, de la elementalidad informe por el traumatismo existencial (Maldoror, el héroe de sus cantos, dice: "He recibido la vida como una herida y he prohibido al suicidio sanar la cicatriz"). Como Jack London y otros más, comprendido el Ernst Junger de sus primeros tiempos, individualidades aisladas se volcaron a la aventura, a la búsqueda de nuevos horizontes, sobre tierras y mares lejanos, mientras que para el resto de los hombres, todo parecía estar en orden, seguro y sólido, bajo el signo de la ciencia se celebraba la marcha triunfal del progreso apenas turbado por el estallido de las bombas anarquistas.

Tras la primera guerra mundial, procesos aparecidos habían comenzado a desarrollarse, anunciando las formas extremas del nihilismo. En un primer momento, estos fenómenos precursores continuaron quedando al margen de la vida, en la frontera del arte. El más significativo y radical fue el dadaísmo, conclusión de los impulsos más profundos de los que se habían alimentado los diversos movimientos

artísticos de vanguardia. Pero el dadaísmo niega las categorías artísticas mismas. Aspira a traducir en formas caóticas una vida desprovista de toda racionalidad, de todo lazo, de toda coherencia, tiende a aceptar, incluso a exaltar lo absurdo, lo contradictorio, lo que no tiene sentido ni fin y a asumirlos como tales.

Temas análogos fueron inmediatamente recuperados, en parte, por el surrealismo cuando éste rechazó adaptarse a la vida "en las condiciones irrisorias de toda existencia aquí abajo". Esta vía fue seguida algunas veces consecuentemente hasta el final por algunos surrealistas como Vaché, Crevel y Rigault, que se suicidaron, el último además había reprochado a los otros no saber hacer nada más que literatura y poesía. Por último cuando A. Breton, aún muy joven, declara que el acto surrealista más sencillo sería bajar a la calle y disparar a los transeúntes al azar, anticipaba sólo lo que algunos representantes de las últimas generaciones debían realizar más de una vez tras la segunda guerra mundial, pasando así de la teoría a la práctica, y buscando alcanzar, a través de la acción absurda y destructiva, el único sentido posible de la existencia tras haber rehusado ver en el suicidio una solución radical para el individuo metafísicamente solo.

Con el traumatismo más violento provocado por la segunda guerra mundial y lo que siguió, con el hundimiento de un nuevo conjunto de valores de fachada, esta corriente se ha extendido efectivamente de una forma característica y casi endémica en la juventud que se ha llamado "quemada" o "perdida" y cuyo trasfondo, a pesar de un frecuente y amplio margen de inautenticidad, de pose y caricatura, tiene a menudo el valor de un signo de los tiempos.

Son, por un lado, los "rebeldes sin bandera" los *young angry men*, con su furor y agresividad contra un mundo en el que tienen la impresión de ser extranjeros, del que no advierten el sentido o donde no perciben ningún valor que merezca que se luche o entusiasme por él. Como hemos dicho es la conclusión de un mundo en el que Dios ha muerto, de las formas anteriores de revuelta en el fondo de las cuales subsistía, a pesar de todo —como en el mismo anarquismo utópico— la convicción de tener una causa justa para defender, al precio de no importa qué destrucción y del sacrificio de la propia vida; el nihilismo implicaba la negación de los valores del mundo y de la so-

ciedad contra los que se sublevaba, pero no los que empujaban a esta revuelta. En las formas actuales no queda más que la revuelta en estado puro, la revuelta irracional, la revuelta "sin bandera".

Los *teddy boys* pertenecen a esta tendencia, así como el fenómeno de los *halbstarken* alemanes, de la "generación de las ruinas". Se sabe que unos y otros adoptan una forma de protesta agresiva, que se expresa también a través de explosiones vandálicas y fuera de la ley, exaltadas como "actos puros", como un frío testimonio de su diferencia de naturaleza. En los países eslavos son los *holigans*. Más significativa aún es la contrapartida americana, representada por los *hipsters* y la *beat generation*. Se trata igualmente aquí, antes de que actitudes intelectuales, de posiciones existenciales vividas por jóvenes, posiciones de las que un cierto tipo de novelas no da más que el reflejo: formas frías, más descarnadas, más corrosivas que las del equivalente británico, en su oposición a todo lo que es seudo-orden, racionalidad, coherencia, a todo lo que es *square*, que parece "cuadrado", sólido, justificado, seguro: "cólera de estructura sin voz" como ha dicho alguien, desprecio por la "ralea incomprensible que consigue apasionarse seriamente por una mujer, un trabajo o una casa" (Norman Phodoretz). El absurdo de lo que es considerado como normal, "la locura organizada del mundo normal", parecen a los *hipsters* particularmente evidentes en el clima de la industrialización y en el ambiente de activismo insensato que reina a pesar de todas las conquistas de la ciencia. Rechazo a identificarse con el medio, rechazo absoluto a colaborar, a tener un puesto definido en la sociedad. tales son las consignas de estos medios que, por lo demás, no comprenden exclusivamente a jóvenes, sino que agrupan a elementos surgidos de los bajos fondos, las capas sociales más afectadas, pero también a todas las clases. incluso de las más ricas. Al nuevo nomadismo de algunos se añaden, en otros, el *hipsterism*, el alcohol, el sexo, las drogas, la música negra del *jazz*, la velocidad, e incluso los actos que tienen un carácter de crímenes gratuítos, tales como los que había propuesto A. Breton, han servido como medios para soportar, gracias a sensaciones exasperadas, el vacío de la existencia. No se teme nada, se aspira, por el contrario, a "recibir terribles golpes del propio Yo" en experiencias de todo tipo (Norman Mailer). Los libros de Jack Kerouac y la poesía de Allen

Ginsberg se inspiran también, en cierta medida, en este clima.

Pero esta corriente se había dejado ya presentir en algunos autores llamados con razón los Walt Witman de un mundo que se hunde y no del mundo optimista, lleno de esperanza y de vida, de la juventud democrática americana. A parte de un Dos Passos y de algunos otros del mismo grupo, es el Henry Miller del primer período quien puede considerarse con más derecho como el padre espiritual de estas corrientes. Se ha podido decir de él que era "más que un escritor o que un artista, una especie de fenómeno colectivo de la época; un fenómeno encarnado y vociferante como manifestación brutal y absurda de la desesperanza furiosa y del horror infinito que se instalaban tras la fachada ruinosa" (prefacio de "Trópico de Capricornio", Ediciones du Chêne, París, 1946). Es el sentimiento de una *tabula rasa*, del silencio cósmico, de la negación de la liquidación de toda una época, "es un profeta que anuncia el fin del mundo en el momento en que este mundo florece y está radiante, en el apogeo de su grandeza y de su infección pestilente". Es del mismo Miller de quien son estas palabras características: "Desde el inicio, no he conocido más que el caos, como un fluido en el que se estaba envuelto, algo que inhalaba por las branquias". "Un bosque de piedra en cuyo centro está el caos", tal es la sensación que da el ambiente donde se mueve el hombre de hoy. "En ocasiones, en este punto muerto y central, en el corazón mismo del caos, danzaba y bebía hasta estar completamente atontado, hacía el amor o me envolvía con la amistad de alguien, hacía planes para una vida nueva, pero todo no era más que caos, piedra, desesperanza, extravío".

Testimonio que coincide en parte con este, aunque de otro origen, que H. Hesse había ya puesto en la boca de uno de sus personajes: "Prefiero sentirme quemado por un dolor diabólico antes que vivir en este ambiente de sana temperatura. Mientras se inflama en mí un deseo salvaje de emociones intensas, de sensaciones, una rabia contra esta vida trivial, vulgar, normal, y esterilizada y un deseo de romper algo, no sé, un almacén o una catedral, o a mí mismo; de cometer locuras temerarias... Es, de hecho, lo que siempre he detestado, aborrecido y maldecido; esta satisfacción, esta salud pacífica, este graso optimismo del burgués, esta disciplina del hombre mediocre, nor-

mal, vulgar". Paul van den Bosch escribe en "*Los hijos del absurdo*": "Somos fantasmas de una guerra que no hemos hecho... de haber abierto los ojos sobre un mundo desencantado, somos, más que cualquier otra cosa, hijos del absurdo. Algunos días el sinsentido nos pesa como una tara. Parece que Dios ha muerto de vejez y que nosotros existamos sin fin... no estamos amargados: partimos de cero. Hemos nacido entre las ruinas. Cuando hemos nacido, el oro se ha transformado en piedra".

La herencia de los precursores del nihilismo europeo, en las actuales corrientes de la juventud quemada se ha traducido pues, en buena medida, en las formas crudas de una vida vivida. Un rasgo importante aquí es la ausencia de cualquier reivindicación revolucionario-social, el no creer que una acción organizada pueda cambiar las cosas; es toda la diferencia que separa a estos movimientos, tanto de los nihilistas de ayer como de los intelectuales de izquierda que hacen el proceso a la sociedad burguesa. "Trabajar, leer, prepararse en células, creer, para luego romperse el espinazo; no, gracias, esto no es para mí" dice, por ejemplo, uno de los personajes de J. Kerouac. Tal es el balance de los resultados que han alcanzado prácticamente la "revolución" de las fuerzas de la izquierda, cuando han triunfado, cuando han superado la fase de la mera revuelta: Camus lo ha puesto bien a las claras, después del período de sus ilusiones comunistas: la revolución ha traicionado sus orígenes, instituyendo nuevos yugos, un nuevo conformismo, más obtuso y más absurdo.

Conviene no pararse por más tiempo en estos testimonios de una existencia traumatizada, como tampoco sobre los testimonios de lo que se podría llamar "los mártires del progreso moderno". Como hemos dicho, no nos interesan más que como índices que marcan los tiempos. Las formas actuales se han degradado también el olas extravagantes y pasajeras. Pero es incontestable el nexo causal necesario que los une al mundo "en que Dios ha muerto" y no ha sido aún sustituido. Desaparecidas estas formas, surgirán otras homólogas, según las circunstancias hasta el agotamiento del ciclo actual.

5.- Coberturas del nihilismo europeo. El mito económico-social y la "contestación"

Acabamos de reconocer la importancia que conviene dar a la indiferencia adoptada por cierta juventud en crisis respecto a las perspectivas ofrecidas por la revolución social. No será inútil, a este respecto, ampliar algo el horizonte poniendo en evidencia el género particular de evasión y los procesos anestésicos que se ocultan, en una humanidad que ha perdido el sentido de la existencia, tras las diferentes variedades del mito económico-social moderno: *prosperity* "occidental" o ideología marxista-comunista. En ambos casos nos encontramos siempre en la órbita del nihilismo que, materialmente, toma proporciones mucho más espectaculares que las de los grupos extremistas de los que hemos hablado, en los que la crisis se mantiene en estado agudo, desprovista de cobertura.

Ya hemos dicho que lo que sirve de base al mito en cuestión es el hecho de que una historiografía bien organizada presente como un progreso los procesos que han preparado el nihilismo europeo. Esta base es esencialmente la misma en el mito "occidental" y en el mito comunista. Uno y otro se encuentran en una relación, por así decirlo, dialéctica, que desvela su verdadero sentido existencial.

Por su pesada rusticidad y por su referencia directa al motivo de base —la economía— es más fácil deducir del mito comunista los elementos que indican su sentido final. Como se sabe, el comunismo se ha comprometido en una violenta polémica contra todos estos fenómenos de degeneración espiritual que ya hemos mencionado aquí; estos son ciertamente reconocidos, pero imputados al "decadentismo burgués", al "crepuscularismo", al "individualismo anárquico" que caracterizaría a estos elementos burgueses separados de la realidad; serían las formas finales de la descomposición del sistema, de un sistema económico condenado, el sistema capitalista. La crisis actual se presenta, pues, como la de los valores y los ideales que sirven de superestructura a este sistema y que convertidos en hipócritas y mentirosos,

no pueden dirigir la conducta práctica de los individuos y de las fuerzas motrices de la época. La lesión existencial de la humanidad se presenta, en general, como una consecuencia de la organización económica, material, de una sociedad como la capitalista. El verdadero remedio, el principio de un "nuevo verdadero humanismo", de una integridad humana, de una felicidad "aún jamás conocida" residiría pues en un cambio en el sistema económico-social, en la abolición del capitalismo y en la instalación de una sociedad proletaria comunista de los trabajadores parecida a la que se elabora en el mundo soviético. Ya Carlos Marx había exaltado en el comunismo "la toma de posesión real de la esencia humana por el hombre y para el hombre, la vuelta del hombre a sí mismo en tanto que el hombre social, es decir, en tanto que hombre humano", siendo este comunismo para él un perfecto humanismo y, por ello, el verdadero humanismo.

En sus formas radicales este mito —que allí donde se ha afianzado controlando movimientos, organizaciones y pueblos se acompaña de una lobotomía psíquica tendiente a neutralizar metódicamente desde la infancia toda forma de sensibilidad y de intereses superiores, cualquier modo de pensar que no se exprese en términos de economía o de procesos económico-sociales— este mito es el que reposa sobre el vacío más absoluto y que, de todos los estupefacientes administrados hasta el presente a una humanidad desarraigada ejerce la acción más deletérea. Sin embargo la impostura es aquí la misma que en el mito de la *prosperity*, particularmente en las formas que reviste en "Occidente"; éstas, indiferentes al hecho que se viva material y políticamente sobre un volcán, en razón de la lucha por la supremacía mundial, se desarrollan en la euforia tecnológica favorecida por ciertas perspectivas de la "segunda revolución industrial" de la era atómica.

Hemos hablado de una especie de dialéctica en virtud de la cual esta teoría se encuentra interiormente minada: en los países comunistas el mito en cuestión extrae su fuerza motriz del hecho de ser presentado como estados futuros de realización, con el sentido de estados en los que los problemas "individuales" y las crisis "decadentistas" no existirán, condiciones económico-sociales que en el área "occidental" moderna o de los Estados nórdicos, existen ya de hecho. Es la fascinación de un fin que se desvanece en el momento en que se alcanza. El ideal

económico-social, meta para la humanidad proletaria, en realidad aparece espiritualmente caducada en el momento presente. Precisamente en la sociedad occidental, donde a pesar de los pronósticos de Marx y Engels, un clima de *prosperity* se ha extendido ya a amplias capas sociales, bajo la forma de una existencia reposada, fácil y confortable que el marxismo, en el fondo, no condena en sí, sino en la medida en que se convierte en el privilegio de una clase superior de "explotadores" capitalistas y no en el bien común de una colectividad proletarizada. Pero los horizontes permanecen siendo esencialmente los mismos.

El error y la ilusión de cada una de las ideologías económico-sociales son idénticos: consisten en pensar seriamente que la miseria existencial se reduce a sufrir, de una manera o de otra, de la indigencia material, de la depauperación debida a un sistema económico-social dado que es más grande en la desheredad o en el proletariado antes que en condiciones económicas favorables o privilegiadas; que, en consecuencia, debe desaparecer automáticamente con "el alumbramiento de la necesidad", con la elevación general de las condiciones materiales de la existencia. La verdad, por el contrario, es que el sentido de la existencia puede faltar tanto en los unos como en los otros, y que la miseria material y la espiritual carecen de relación. Solamente en las capas más bajas y obtusas de la sociedad puede hacerse creer que el secreto de la felicidad y de la plenitud humana residen en lo que se llama justamente el "ideal animal", en un bienestar casi bovino. Hegel ha escrito con razón que las épocas de bienestar material son páginas en blanco del libro de la historia y Toynbee ha demostrado que el desafío que constituyen para el hombre condiciones ambientales y espirituales duras y problemáticas, provocan frecuentemente el despertar de fuerzas creadoras y el nacimiento de civilizaciones. En ciertos casos no resulta en absoluto paradójico decir que el hombre verdaderamente compasivo debería procurar volver la vida más difícil a su prójimo. Que la virtud más alta se debilita en un clima de facilidad, es decir cuando el hombre no está obligado a probarse a sí mismo, de una forma u otra y no importa, para el resultado final, si en tales coyunturas, por selección natural, una buena parte cae y se pierde. Es precisamente lo que A. Breton escribió: "Es preciso impedir que la preca-

reidad completamente artificial de las condiciones sociales vele la precareidad real de la condición humana''.

Pero a fin de no alejarnos mucho del tema, constatemos que precisamente hoy en día, en el marco de una civilización de *prosperity* es cuando se han manifestado las formas más agudas de la crisis existencial moderna: reportémonos en particular a estas tendencias de las nuevas generaciones mencionadas precedentemente en donde la rebelión, el asco, la cólera se han manifestado, no ya en el subproletariado miserable y oprimido, sino también en jóvenes a los que no les faltaba nada, incluso en hijos de multimillonarios. Es significativo, entre otros, y esto está demostrado por las estadísticas, que es mucho menor en los países pobres que en los países ricos: esto quiere decir que el carácter problemático de la vida es más sensible en los segundos que en los primeros. Lo que se llama la ''desesperanza blanca'' podría muy bien acechar al mesianismo económico-social al final de su carrera, como en la parodia de una comedia musical —''Mahagonny''— esta isla de la utopía en donde se tiene de todo, ''juego, mujeres y whisky'', pero donde siempre aparece el vacío de la existencia, el sentimiento de que ''falta alguna cosa''.

Por otra parte se han constatado en la misma URSS fenómenos parecidos al *hipsterism*, lo que prueba que tales fenómenos no son la consecuencia de un sistema económico-social particular. Aquí también algunos elementos que se complacen en acciones brutales, las desprecian, sin embargo, cuando se inspiran en un móvil material (como en la criminalidad corriente) o pasional lo que muestra la originalidad real y profunda de estas acciones.

Concluímos repitiendo que no existe ninguna relación —sino quizás una relación inversa— entre el sentido de la vida y el bienestar económico, ejemplo insigne y que no es de hoy sino perteneciente al mundo tradicional: aquel que sobre el plano metafísico denunció la vacuidad de la existencia y los engaños del ''dios de la vida'' indicando la vía del despertar espiritual, el Buda Sakyamuni, no era un oprimido ni un hambriento, ni un representante de las capas sociales similares a esta plebe que en el imperio Romano era la destinataria de la predicación cristiana revolucionaria; fue, por el contrario, un príncipe de raza en todo el esplendor de su potencia y en toda la plenitud de su

juventud. El verdadero significado del mito económico-social, sea cual sea su variedad, es, pues, la de un medio de anestesia interior o de profilaxis tendiente no solo a eludir el problema de una existencia privada de todo sentido, sino a consolidar todas las formas de esta fundamental ausencia de sentido en la vida del hombre moderno. Podemos pues hablar sea de un opiáceo mucho más real que el que, según los marxistas, habría sido administrado a una humanidad aún no ilustrada y evolucionada, mixtifiada por las creencias religiosas, o bien sea desde el punto de vista más elevado de la organización metódica de un nihilismo activo. Las perspectivas que ofrece una cierta parte del mundo actual podrían bien ser las que entrevé Zaratustra para el "último hombre": "Tiempos hay próximos en los que el hombre más despreciable no se sabrá despreciar a sí mismo". El último hombre "de raza tenaz y pululante". "Hemos inventado la felicidad, dicen, guiñando un ojo, los últimos hombres", que han "abandonado las comarcas en donde era duro vivir".

Por otro lado, un fenómeno más reciente toma todo su sentido en este contexto: el de la "contestación global". Inspirada parcialmente en este tipo de ideas que acabamos de mencionar, ha llegado, en la estela de las tesis de Marcusse, a afirmar que existe una concordancia profunda, que se manifiesta bajo la forma de la sociedad tecnológica y de consumo, entre el sistema de los países comunistas avanzados y el de la zona capitalista, puesto que en los primeros las reivindicaciones proletarias y revolucionarias se han vuelto mucho más débiles. De hecho están superadas ya, en parte, al menos, pues la "clase obrera" ha entrado en el sistema de consumo, lo que le ha asegurado un estilo de vida no ya "proletario" sino burgués cuya privación había sido precisamente el aguijón revolucionario. Pero fuera de esta convergencia, también se ha puesto de relieve el poder condicionante de ese "sistema" único, poder que tiende a destruir todo valor superior de la vida y de la personalidad. Encontrándose, más o menos, al mismo nivel que el "último hombre" anunciado por Nietzsche. el individuo de la sociedad de consumo contemporánea estima ahora que renunciar al confort al bienestar medio que le ofrece esta sociedad evolucionada, para reivindicar una libertad abstracta, costaría demasiado caro y sería absurdo. Es por ello que acepta gustosamente, concretamente, todos

los condicionamientos liberadores del sistema. Esta constatación ha provocado el paso del marxismo revolucionario, privado de su dinámica original, a una "contestación global" del sistema. Pero ésta, no disponiendo de ningún principio superior, muestra por su carácter irracional, anarquizante e instintivo, y por sus llamamientos, a falta de otra cosa mejor, a miserables minorías marginales, incluso alguna vez al "Tercer Mundo" (en este caso son las manías marxistas las que reaparecen), o a los negros, como el único potencial revolucionario, está puesto efectivamente bajo el signo de la nulidad, es una histérica "revolución de la nada y del subsuelo" (*underground*) — "avispas enloquecidas encerradas en un recipiente de cristal que chocan frenéticamente contra sus partes": con lo que se confirma, por otra parte, el carácter general nihilista de la época, a decir verdad, en un marco mucho más amplio, por lo que la "contestación" contemporánea ya no es más la de los individuos singulares y de círculos muy restringidos como los que hemos hablado hasta ahora, donde, sin embargo, el nivel intelectual era mucho más alto.

Otro punto merece ser considerado, aunque sea superficialmente, en el proceso actual de disolución. El desplome de las estructuras —de todo lo que no puede considerarse más que como superestructura— no se manifiesta solamente bajo la forma sociológica de una denuncia de las mentiras y de las hipocresías de la vida burguesa que recuerdan a Max Nordau y a las palabras de Relling a Gregers, en Ibsen: ("¿Por qué empleas la palabra extraña "ideales"?. Tenemos una palabra más bella y propia: "mentiras"), sino también bajo la forma del nihilismo moral y filosófico. Hoy, esto se prolonga y se completa por una ciencia que, falsa y contaminadora cuando se aplicaba a hombres pertenecientes a otro tiempo y a otras civilizaciones, aparece bien fundada cuando trata al hombre moderno traumatizado. Nos referimos al psicoanálisis. El esfuerzo apasionado del filósofo que intenta remontarse al origen secreto, la "genealogía" de los valores morales predominantes a las raíces mismas de todos los impulsos vitales reprimidas o condenadas en su nombre, que intentó pues "naturalizar" la moral negándole toda dignidad autónoma y eminente, este esfuerzo apasionado ha sido reemplazado por los métodos fríos, cínicos, "científicos", de la "psicología profunda", de la exploración

del subconsciente y del inconsciente. Es el subconsciente, subsuelo irracional del ser, que ha sido reconocido como la fuerza motriz esencial de toda la vida del alma; a él se le han imputado los determinismos que hacen nacer el supramundo ilusorio de la conciencia moral y social, con sus valores, sus inhibiciones y sus prohibiciones, con su voluntad histérica de dominio, mientras que en esta zona subterránea no actúa más que una mezcla de impulso hacia el placer y de impulso hacia la muerte (*Lustprinzip* y *Todertrieb*) (5).

Como se sabe, tal es lo esencial del freudismo. Las otras corrientes psicoanalíticas no se apartan sustancialmente de este esquema. Tienen todas como tema evidente y constante la regresión al subsuelo psíquico, estrechamente ligado a un profundo traumatismo de la personalidad humana. Es otro aspecto del nihilismo contemporáneo y, además, el signo de una conciencia enferma y muy debilitada como para poder enfrentarse a los bajos fondos del alma con sus presuntos "arquetipos" y todo lo que puede ser comparado con el "mundo de las Madres" de Goethe.

Vale la pena subrayar que estas destrucciones van en el mismo sentido que la tendencia reflejada por otro tipo de literatura contemporánea, donde el sentimiento de la "espectralidad de la existencia" se asocia al de un oscuro, incomprensible destino, de una fatalidad y de una condena absurda que domina la eterna soledad del hombre, incluso el conjunto de la condición humana: es casi el sentimiento de un fondo incomprensible hacia el cual la vida humana desciende gradualmente hasta una oscuridad impenetrable y angustiosa.

Este tema, afirmado de una forma típica con Kafka, no es ajeno al mismo existencialismo especulativo; de aquí en breve volveremos a ello. Lo que nos parece interesante subrayar es que no se trata solamente de una verdad captada "por quien ha sabido sentir y ver más profundamente" sino solo por aquel que está precipitado en la misma atmósfera del nihilismo europeo, a la humanidad que ha tomado forma tras la muerte de Dios.

(5). Para una crítica del psicoanálisis cfr. nuestro *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* Laterza 2ª. ed. (editado en España por Ediciones Alternativa) y en particular, en lo referente a las teorías de Jung, *Introduzione alla magia*, Roma, 1955, vol. III, págs. 411 y sigs.

6.- El nihilismo activo. Nietzsche

Después de esto volvamos a los problemas que nos interesan directamente.

La característica esencial de todas las situaciones que hemos examinado hasta ahora es que los hombres aparecen como *objetos*, o incluso víctimas de los procesos de destrucción que están en marcha; estos son simplemente *padecidos* por la humanidad actual. Esta constatación vale tanto para los hombres que se adaptan a una vida desprovista de toda base y de cualquier dirección verdadera ayudándose con un sistema de anestésicos y sucedáneos y haciendo eventualmente uso de las formas supervivientes de la existencia y de la seguridad burguesas, ya sea para aquellos otros que sienten en vivo y plenamente la crisis existencial del hombre moderno, lo que les lleva hacia las formas de revuelta y vidas desordenadas de las que ya hemos hablado.

Esto se aplica pues a la mayoría de nuestros contemporáneos. A pesar de todo, también es necesario considerar aquella otra categoría diferente y mucho más restringida de hombres modernos que, a pesar de sufrir los procesos nihilistas, buscan asumirlos activamente. Se trata, más exactamente, de los que, no solo reconocen la irreversibilidad de los procesos de disolución, sino también la ausencia de toda vía que permita dar marcha atrás y que ni tan siquiera desearían apoyos y de raíces. Después de lo cual se plantea el problema de saber en qué medida es imposible transmutar en positivo lo que es negativo.

Aquellos cuya conformación permite adoptar esta actitud pueden interpretar diferentemente la aventura del hombre que ha querido ser libre y la crisis que de ello ha resultado. Se desprende entonces una noción de *prueba* y de destrucciones que son solamente la consecuencia de no haber estado a la altura de la prueba o del propio acto. A quienes esto interese puede recordárseles que ya en los antiguos mitos sabían que no era una audacia sacrílega en sí lo que había llevado a su perdición a ciertos personajes simbólicos, sino el hecho de

no haber poseído la dignidad o la fuerza necesaria para realizar una acción que pudiera liberarlos del yugo divino.

El mismo punto de vista puede ser adoptado por el tipo de hombre que nos interesa y que pertenece, en cierta medida, a la categoría que acabamos de mencionar. Como se recordará su rasgo distintivo consiste en afrontar los problemas del hombre moderno sin ser él mismo un "hombre moderno", perteneciendo, por el contrario, a un mundo diferente y conservando en él una dimensión existencial diferente. El problema, para este hombre, contrariamente a los otros, no consiste pues en buscar dramáticamente una base (en principio la posee ya), sino en encontrar el medio de expresarla y de confirmarla en el seno de la época moderna y en su vida actual.

Teniendo a la vista este tipo humano, examinaremos la temática del "nihilismo positivo" o, si se prefiere, el paso al estadio post-nihilista. Como es preferible partir, no de perspectivas extrañas, sino de perspectivas interiores al mundo moderno, recuperamos de nuevo a título de base provisional, algunas ideas fundamentales de Nietzshe para probar su solidez. En efecto, podremos ver que otros representantes más recientes del pensamiento moderno que han investigado un nuevo sentido de la vida no han ido mucho más lejos que Nietzsche, a pesar de todo lo que comporta de inconsistente y negativo el pensamiento nietzscheano.

Nietzsche se consideraba a sí mismo como el primer nihilista completo de Europa y que sin embargo lo había superado, habiéndolo vivido en su alma, "teniéndolo detrás de sí, bajo sí, fuera de sí". Después de haber visto que el "nihilismo es la última conclusión lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal" y habiendo afirmado que "es preciso pasar a través de este nihilismo para darse cuenta de la verdadera naturaleza de los "valores" del pasado", había considerado, no obstante, el nihilismo como "un estadio patológico intermedio" y había anunciado el "contra-movimiento" destinado a suplantarlo, sin renunciar a las posiciones conquistadas.

Nietzsche ha demostrado que el momento en que se percibe que "Dios ha muerto", que todo el mundo del "espíritu", del bien y del mal no es más que una ilusión, que sólo es verdadero el mundo que hasta ahora se había negado y rechazado en nombre del primero,

a este momento corresponde la prueba decisiva: "Los débiles se quiebran, los fuertes destruyen lo que no les quiebra y los que son aún más fuertes superan los valores que habían servido de medida". Nietzsche llama a esta fase la "fase trágica" del nihilismo, que conduce a una inversión de las perspectivas: el nihilismo, en este punto, aparece como un signo de fuerza, es decir que, el "poder de crear", de querer, se ha desarrollado hasta el punto de no tener una necesidad de esta interpretación general (de la existencia), de esta introducción de un sentido (en ella)". "Es una medida de la fuerza de la voluntad, el saber hasta qué punto uno puede prescindir de un significado de las cosas, hasta qué punto no soporta vivir en un mundo que no tiene sentido: porque entonces uno organizará una parte". Nietzsche llama a esto el "pesimismo de la fuerza" y hace de ella la condición previa para una ética superior. Si el hombre ha tenido primeramente la necesidad de un Dios, ahora se entusiasma por un desorden universal sin Dios, un mundo del azar en donde todo lo que es espantoso, ambiguo y seductor forma parte de su misma esencia". En este mundo, convertido en "puro", únicamente él mismo permanece en pie, "vencedor de Dios y de la nada". El problema del sentido de la vida se resuelve así por la afirmación de que la vida es y puede ser un valor en sí misma.

Esto nos lleva a la tesis formulada anteriormente. El significado de todas las crisis de los últimos tiempos puede resumirse así: un hombre ha querido ser libre, sin embargo, para él, esta liberación solamente podía significarle la ruina. "Dios ha muerto" —se ha dicho— es una simple forma patética de indicar el estado de ánimo fundamental de la época. Sin embargo, el mismo Nietzsche constata: "¿Haber matado a Dios, no será una acción demasiado grande para nosotros?. ¿No deberíamos convertirnos en dioses para ser dignos de ella?". Reconocer que "nada existe, todo está permitido", hablar de la "libertad del espíritu" entraña inevitablemente esta consecuencia: "Ahora es preciso que demostreis la nobleza de vuestra naturaleza".

En un célebre fragmento del "*Zaratustra*" se expresa de una forma muy concisa la esencia misma de la crisis: "¿Tú te dices libre?. Quiero conocer los pensamientos que predominan en tí. No es saber si has escapado a un yugo lo que importa: ¿tienes tú derecho a sustraerte

a un yugo?. Muchos son los hombres que pierden su último valor cuando cesan de servir. Libre ¿de qué?. ¡Qué importa esto a Zaratustra!: Tu mirada tranquila debe responderme: *Libre ¿para hacer qué?*". Y Zaratustra advierte que lo terrible será estar solo, sin ninguna ley encima de uno mismo, con su propia libertad en un espacio desierto y un soplo helado, juez y vengador de su propia norma. Para quien no podía adquirir valor más que sirviendo, para aquel a quien los lazos no paralizaban, sino sostenían, la soledad tomará la forma de una maldición, el valor fallará, el orgullo inicial se plegará. Estos son sentimientos —continúa Zaratustra— que asaltan entonces al hombre libre, que no dejarán de matarlo sino es éste quien los mata. He aquí descrito en términos precisos, desde un punto de vista superior, el fondo esencial de la miseria del hombre moderno.

Esto había sido ya expresado de forma análoga por Dostoyevsky. Es la doctrina de Kirílov. El encuadre es idéntico: "El hombre no ha inventado a Dios más que con el fin de poder vivir sin matarse. Es en esto en lo que consiste la historia del mundo desde su origen hasta nuestros días", dice Kirílov. La implicación es evidente: es la necesidad, para el hombre de tener un centro, un valor de base; no encontrándolo en sí mismo, lo había situado fuera de él, lo había proyectado en Dios, había supuesto que existía, si, pero encarnado en "otro", y la fe en este otro había resuelto provisionalmente problemas existenciales. Naturalmente, no reside aquí, como afirma Kirílov, el sentido de toda la historia de la humanidad; es solo el de su fase devocional de tipo deista que corresponde ya a una fisura del mundo de la Tradición y precede al punto crítico de la fractura metafísica de la que ya hemos hablado. El ojo de Kirílov "hombre libre" se abre: "No quiero creer. Sé que Dios *no* existe y no puede existir". La consecuencia es pues: "si Dios no existe, yo soy Dios... Reconocer que no hay Dios, es un absurdo, una inconsecuencia, pues de otra manera uno no dejaría de matarse". Puede dejarse de lado el suicidio, la idea fija de la locura de Kirílov, y puede hablarse simplemente de hundimiento, de desintegración, de extravío en el sinsentido. Esta situación hace nacer el terror y la angustia: "Es como si un pobre, habiendo recibido una herencia, se asustase y no osara tomarla por estimarse indigno de poseerla". No es preciso tomar en serio el acto por el cual Kirílov cree

poder hacer desaparecer el terror ante la herencia divina que *debe* asumir, demostrando al mismo tiempo "su divinidad". Y se debe también separar esta forma enfática de hablar de Dios y de ser Dios: el verdadero problema que se plantea aquí es el del valor del hombre y del "ser" libre ¿para qué?".

Nada mejor caracteriza el fracaso en la prueba crucial, el éxito negativo de la experiencia nihilista, que el sentimiento expresado por esta frase de Sartre: "Estamos condenados a ser libres". El hombre hace suya la libertad absoluta; pero esta libertad no sabe sentirla más que como una *condena*. La angustia metafísica es la contrapartida. Más adelante examinaremos ampliamente los temas específicos del existencialismo.

Por el momento, es preciso ver lo que puede ser retenido de las opiniones expresadas por Nietzsche, no en tanto que nihilista, sino en tanto que pensaba haber superado el nihilismo e incluso haber cumplimentado la condición previa de una existencia más alta y de una nueva salud.

Una vez más, derribados los ídolos, una vez superados el bien y el mal y todo lo que queda del antiguo Dios, despejada la mirada, para Nietzsche no quedaría más que "este mundo", la vida, el cuerpo. El hombre nuevo afirmará este mundo, la vida, el cuerpo, quedará "fiel a la tierra". A lo que se añade, como se sabe, el tema del superhombre. "Dios ha muerto, ahora queremos que venga el superhombre". El superhombre será el sentido de la tierra, el justificador de la existencia. El hombre "puente y fin", "cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, cuerda tendida sobre el abismo". No procederemos aquí a un análisis profundo de los temas múltiples y diversos que han cristalizado en Nietzsche en torno a este motivo central, nos contentaremos con resumir las líneas esenciales.

La fase negativa, destructora, del pensamiento nietzscheano desemboca en la afirmación de la inmanencia: todos los valores trascendentales, los fines y las verdades "superiores", están interpretadas en función de la vida. A su vez, la vida y, más generalmente, la naturaleza, tendrán por esencia la voluntad de poder. Es también en función de la voluntad de poder y de dominio como se define al superhombre. Se ve, pues, que, en realidad, el nihilismo de Nietzsche

se detiene a medio camino, propone un nuevo sistema de valores que comportan un bien y un mal. Presenta un nuevo ideal y lo afirma de una manera absoluta, cuando no se trata en realidad más que de un ideal entre los muchos que pueden cobrar forma en la "vida"; no se justifican pues, de ninguna manera en sí y para sí, sino implicando una elección particular, una creencia determinada. El hecho es que el punto sólido de referencia propuesto por Nietzsche está falto de un verdadero fundamento si solamente se basa en la inmanencia, es un hecho que, por otra parte, aparece ya en la parte crítico histórica y sociológica del sistema nietzscheano. Todo el mundo de los valores "superiores" está interpretado como reflejo de una "decadencia". Pero al mismo tiempo Nietzsche ve también en estos valores, los instrumentos, las armas, de la voluntad de poder disfrazada que ha empleado una parte de la humanidad para subyugar a otra cuya visión e ideales eran próximos a los del superhombre. El instinto mismo de la "decadencia" se presenta pues como una variedad particular de la "voluntad de poder". Por lo tanto, queda claro pues que con respecto a la voluntad de poder toda distinción desaparece; no hay "superhombres", ni "rebaño", los que "afirman", o los que "niegan" la vida. No hay más que una diferencia de técnicas, de medios (medios, que están lejos de reducirse a la simple fuerza material) tendientes a asegurar la dominación de una u otra categoría de hombres y que se califican indistintamente de buenos en la medida en que conducen al éxito. Si, en la vida y en la historia de las civilizaciones, existen tanto fases de destrucción y de "decadencia" ¿qué nos autoriza a atribuir un valor a unos antes que a otros?. ¿Por qué la "decadencia" debería ser un mal?. Todo es vida, todo es justificable en términos de vida, si se asume verdaderamente en su realidad desnuda, irracional, fuera de toda "teología" y "teleología", como Nietzsche lo habría, sin embargo, querido. La misma "anti-naturaleza", la misma "violencia contra la vida" forman ellas mismas parte de la vida y revierten a ella. Una vez más el suelo cede bajo sus pies.

Además, Nietzsche, que había querido devolver al "devenir" su "inocencia" liberándolo de todo finalismo, de toda intencionalidad, a fin de liberar al hombre y permitirle marchar sin apoyo, Nietzsche lo habría, sin embargo, querido. La misma "anti-naturaleza", la

misma "violencia contra la vida" forman ellas mismas parte de la vida y revierten a ella. Una vez más el suelo cede bajo sus pies.

Además, Nietzsche, que había querido devolver al "devenir" su "inocencia" liberándolo de todo finalismo, de toda intencionalidad, a fin de liberar al hombre y permitirle marchar sin apoyo, Nietzsche que había, con razón, criticado y atacado al evolucionismo y al darwinismo, al constatar que las figuras y los tipos superiores no representan más que triunfos esporádicos, posiciones que la humanidad no alcanza más que para perderlas luego, que no crea una continuidad, debido a que se trata de seres más expuestos que el resto a los peligros y a la destrucción, Nietzsche desemboca él mismo en una concepción finalista cuando, para dar un sentido a la humanidad actual, presenta como fin al cual ésta debe consagrarse y para el cual debe sacrificarse y perecer, el hipotético hombre futuro bajo la forma del superhombre.

Mutatis mutandis, esta forma de ver se parece bastante a la escatología marxista-comunista para la que el espejo de lo que será la humanidad futura tras la revolución social justifica todo lo que se impone al hombre de hoy en los países dominados por esta ideología. Esto contradice pues abiertamente la exigencia de una vida que sea ella misma su propio sentido. El segundo punto es que la pura afirmación de la vida no coincide necesariamente ni con la afirmación de la voluntad de poder en sentido estricto y cualitativo, ni con la afirmación del superhombre.

La solución de Nietzsche no es más que una seudo-solución. Un verdadero nihilismo ni siquiera dejaría a salvo a la doctrina del superhombre. Lo que puede retenerse más bien, si se quiere ser riguroso, y quiere seguirse una línea estrictamente coherente que pueda enmarcarse en nuestra búsqueda, es la idea expresada por Nietzsche en el mito del eterno retorno. Es la afirmación, entonces verdaderamente incondicionada, de todo lo que es y todo lo que se es de su propia naturaleza y de su propia situación. Es la disposición de quien se identifica consigo mismo, con la raíz última de su ser, se afirma a sí mismo, hasta el punto de ya no ser aterrorizado más, sino al contrario, exaltado, por la perspectiva de un regreso indefinido de ciclos cósmicos idénticos, en virtud de los cuales él fue y volverá a ser lo que es innumerables veces. Naturalmente, no se trata de nada más que de un mi-

to, que sólo tiene el valor pragmático de una "prueba de fuerza". Pero eso también es una orientación que, en realidad, conduce más allá del mundo del devenir el carácter del ser, es una prueba suprema de poder". Esto, en el fondo, lleva a una apertura más allá de la inmanencia unilateralmente concebida, a la sensación de que: "todas las cosas han sido bautizadas en el origen de la eternidad y por encima del bien y del mal". Se enseñaba lo mismo en el mundo de la Tradición; es indiscutible que la obra de Nietzsche expresa una sed confusa de eternidad que llega incluso a provocar pasajeramente ciertas aperturas extáticas. Se conoce la invocación de Zaratustra a "la alegría que quiere la eternidad de todas las cosas, una profunda eternidad", parecida al cierto en lo alto, "puro, profundo, abismo de luz".

7.- Ser uno mismo

Por el momento, es preciso que dejemos de lado las alusiones a una dimensión superior de la experiencia de un mundo liberado. Nos dedicaremos, en primer lugar, a definir más exactamente lo que nos aporta de sólido esta visión de la existencia, a saber *el principio del puro ser uno mismo*. Es lo que queda después que se ha eliminado lo que la filosofía llama "moral heteronóma", es decir, la moral basada en una ley exterior. Nietzsche ha podido escribir respecto a ello: "Se os llama destructores de la moral; pero no sois más que los descubridores de vosotros mismos", y también: "Debemos liberarnos de la moral para poder vivir moralmente"; en este "vivir moralmente" entiende precisamente vivir según la propia ley, según la ley definida por la propia naturaleza (lo que no puede desembocar en la vida del superhombre más que a título de excepciones).

Se trata de algo comparable con la "moral autónoma" del imperativo categórico de Kant, pero con la diferencia de que el mandamiento absoluto interior, distanciado de todo móvil extranjero, no se funda sobre una ley hipotética y abstracta de'la razón práctica válida para todos y revelándose en tanto que tal a la conciencia del hombre, sino más bien sobre el ser específico de cada uno.

Nietzsche mismo presentó a menudo esto como el equivalente de un naturalismo. La interpretación simplemente fisiológica, materialista, de la propia naturaleza, aunque es frecuente en él, en el fondo, es inauténtica, accesoria, dictada por un motivo de polémica contra el "espíritu puro". En realidad, también Nietzsche ha sido más profundo, no se ha detenido en el ser físico cuando ha hablado de la "gran razón" encerrada en el cuerpo y opuesta a la pequeña razón, de la gran razón que no dice "Yo, sino *soy* Yo", que se sirve del "espíritu" y de los mismos sentidos "como pequeños instrumentos y pequeños juguetes"; "potente dominador, sabio desconocido, que se llama el propio ser (Selbst)", "hilo que guía el Yo y le sugiere sus ideas y sus conceptos", que "busca con los ojos de los sentidos y escucha con las orejas del espíritu". Se trata, pues, no de la *fysis*, sino del "ser" en toda la plenitud ontológica de la palabra *das Selbst* puede ser también entendida también como el "Si-mismo", opuesto al Yo (*Ich*): oposición que recuerda la ya considerada de las doctrinas tradicionales, entre el principio supraindividual de la persona y lo que ha sido llamado "Yo Físico".

Una vez apartada la grosera interpretación "fisiológica", se precisa pues una actitud válida para quien debe mantenerse en pie como un ser libre en plena época de disolución: asumir su *ser* en un *querer*, haciendo de ello la propia ley, una ley marcada por el mismo absoluto y autonomía del imperativo categórico kantiano, afirmada sin tener en cuenta valores convenidos, de "bien" y "mal", como tampoco de felicidad, placer y dolor —hedonismo y eudemonismo— en tanto que la búsqueda abstracta, inorgánica, del placer y de la felicidad, no siendo para Nietzsche también más que signos de debilitamiento y decadencia. Afirmar y actualizar, pues, el propio ser sin miedo de sanciones o esperanza de frutos, ni aquí, ni más allá, decir: "No existe la vía: esto es mi querer, ni bueno, ni malo, sino mío". En una palabra, es, a través de Nietzsche, la antigua fórmula "Sé tú mismo", "Conviértete en lo que eres", lo que se propone de nuevo, hoy, después del hundimiento de todas las superestructuras. Veremos que un tema análogo ha sido recuperado, aunque en términos menos netos, por los existencialistas. No nos referiremos a Stirner como precursor, porque en él la abertura en el "Único" de las dimensiones más

profundas del ser es casi inexistente. Nos podríamos, más bien, referir a J.M. Guyau, que se había propuesto igualmente el problema de una línea de conducta por encima de toda sanción o "deber". Había escrito: "Las metafísicas autoritarias y las religiones son andadores para niños: es tiempo de avanzar solos... Es preciso buscar en nosotros mismos la revelación. Ya no hay Cristo: que cada uno sea el Cristo para sí mismo, que esté atado a Dios como quiera o pueda, o que niegue a Dios". Es como si la fe subsistiese, pero "sin cielo que espere o una ley positiva que guíe", como un simple estadio. La fuerza y la responsabilidad no deben, sin embargo ser menores que los que ya, anteriormente, en un tipo de hombre diferente, en un clima diferente, nacían de la fe religiosa y de un punto de apoyo determinado. La idea de Nietzsche es idéntica.

Por lo que a nosotros concierne, si esta temática debe ser aceptada como válida para el problema que nos interesa, es preciso eliminar cualquier eventual restricción implícita susceptible de proporcionar un nuevo e ilusorio soporte.

Después de Rousseau, las doctrinas anárquicas habían comportado premisas de este género: el nihilismo de los clásicos de la anarquía postulaba el carácter fundamentalmente bueno de la naturaleza humana. El autor que acabamos de citar, Guyau, nos facilita otro ejemplo. Había intentado fundamentar sobre la "vida" una moral "sin obligación, ni sanción", una moral "libre". Pero, en él, esta "vida", no es totalmente la vida desnuda, verdadera, sin atributos, es, en su concepción, una vida preventiva y arbitrariamente "moralizada" o esterilizada, una vida en la que son consideradas como congénitas tendencias bien determinadas: la expansión, el don de sí, la superabundancia. Guyau había formulado una nueva idea del *deber*: el deber que deriva del *poder*, del empujón de la vida, del sentimiento de una vida que "pide ejercitarse" ("puedo, por lo tanto debo"). Las restricciones se vuelven evidentes cuando Guyau atribuye al impulso expansivo de la vida un carácter exclusivamente positivo, es decir, social, considerando la afirmación de sí mismo, la expansión, no hacia los otros como una autonegación y una contradición de la vida, opuesta a su movimiento natural de expresión, a su florecimiento y enriquecimiento. Basta preguntarse lo que podría impedir una vida que

quisiera ''negarse'' o ''contradecirse'' de hacerlo y lo que tendría que decir si intentara tomar esa vía, para darse cuenta que no se ha hecho totalmente *tabula rasa*, que le han sido introducidos subrepticiamente premisas que se intentaba superar debido a que la crítica nihilista había demostrado su vulnerabilidad.

Pero eliminando verdaderamente todo postulado, se conmueve también una gran parte de la doctrina del superhombre de Nietzsche, donde la importancia, a menudo dada a aspectos de la vida opuestos a lo que entrevé Guyau (''voluntad de poder'', dureza, etc.) no es menos unilateral. Con todo rigor, para ser puramente ''uno mismo'', para tener una existencia absolutamente libre, es preciso poder asumir, querer, decir absolutamente ''sí'' a lo que es, incluso cuando nada exista en nuestra propia naturaleza que se aproxime al ideal del ''superhombre'', cuando nuestra vida y nuestro destino no presenten ni heroismo, ni nobleza, ni esplendor, ni generosidad, ni ''virtud que da'', sino decadencia, corrupción, debilidad, perversión. Un lejano reflejo de esta vía existe incluso en el mundo cristiano, en el calvinismo: es la doctrina del hombre decepcionado, roto por el pecado original, pero salvado por la ''fe'', fórmula del hombre justificado y pecador a un tiempo frente a lo Absoluto. Pero en el mundo sin Dios, el resultado de tal actitud es que se es abandonado a sí mismo ante una terrible prueba de fuerza, del desnudamiento del Yo. Así la pretensión nietzscheana de ''haber reeencontrado la vía que conduce a un *sí* y a un *no*: enseño a decir *no* a todo lo que debilita y degrada, enseño a decir *sí* a todo lo que fortifica, acumula fuerzas, justifica el sentimiento del vigor'', esta pretensión no es justa más que si se traspone, interioriza y purifica la correspondiente exigencia, separándola de todo contenido específico y especialmente de toda referencia a una vitalidad más o menos intensa. Se trata más bien de una alternativa: ser o no ser capaz de mantenerse firme interiormente, en su ser desnudo, absoluto, sin temer ni esperar nada.

A este plano puede entondes aplicarse lo que ha dicho sobre la liberación de todo pecado: ''No hay ningún lugar, ningún fin, ningún sentido sobre los cuales pudiéramos descargarnos, de una forma u otra, del peso de nosotros mismos'', ni en el mundo físico, ni en el ambiente social, ni en Dios. Es un modo existencial. En cuanto al con-

tenido de la ley de cada uno, como hemos dicho, permanece y *debe* permanecer indeterminado.

Haciendo un primer balance, podríamos fijar en estos términos lo que de positivo tiene el sistema de Nietzsche y de otros pensadores que han seguido la misma línea. No olvidemos, sin embargo, que este análisis no sería conforme a nuestro propósito, si permaneciese en el plano de las abstracciones; debe, por el contrario, ayudarnos a encontrar lo que puede tener valor, no para el conjunto de los hombres, sino para un *tipo humano especial.*

Esto exige algunas consideraciones suplementarias, sin las cuales no puede servir verdaderamente de base sólida la solución de "ser uno mismo". Veremos más adelante, que no es más que una "solución de primer grado". Por el momento indiquemos simplemente la siguiente dificultad. Está claro que la regla de "ser uno mismo" implica que se pueda hablar para cada uno de "naturaleza propia" (cualquiera que sea) como de algo bien definido y reconocible. Pero esto es problemático, sobre todo en nuestros días. La dificultad podría ser menor en las sociedades que ignoraban el individualismo, en las sociedades tradicionales organizadas en cuerpos y castas, donde los factores ligados a la herencia, al nacimiento y al medio favorecían un alto grado de unidad interior y de diferenciación de tipos, la articulación natural era luego reforzada y sostenida por costumbres, una ética, un derecho, incluso algunas veces por cultos particulares, no menos diferenciados. Para el hombre occidental moderno todo ello ha cesado hace largo tiempo de existir, ha sido "superado" sobre la vía de la "libertad"; también el hombre moderno medio es un hombre cambiante, inestable, desprovisto de toda forma verdadera. La palabra pauliniana y fáustica "dos almas, ¡ay!, viven en mi seno" se ha convertido ya en una afirmación optimista, las gentes deberían admitir como hace un personaje característico de Herman Hesse, que estas almas son legión. El mismo Nietzsche ha admitido esta realidad cuando escribió: "Es preciso guardarse de suponer que muchos hombres son personas. Hay también quienes tienen varias personas en ellos, pero la mayor parte no tienen nada". Y aún: "Conviértete en tí mismo: es una llamada que no está destinada más que a un pequeño número de hombres y que solo es superfluo para una minoría más

restringida todavía". Por lo tanto vemos así que el principio mismo que habíamos considerado primeramente como positivo, es decir, la fidelidad a uno mismo y a la ley autónoma absoluta basada sobre el propio "ser", cuando se la considera en términos abstractos y generales. Todo puede ser discutido y ciertos personajes de Dostoyevsky, tales como Raskólnikov o Stavroguín, nos lo muestran de manera precisa. En el momento mismo en donde se apoyan solo en su sola voluntad buscando probársela a ellos mismos por un acto absoluto, se desmoronan: se desmoronan precisamente porque son seres divididos, porque se habían hecho ilusiones sobre su verdadera naturaleza y su fuerza real. Su libertad se vuelve contra ellos mismos y los destruye; se frustran en el mismo momento en que habrían debido afirmarse de nuevo, no encuentran nada en el fondo de ellos que los sostengan y los lleven hasta el final. Recuérdese el testamento de Stavroguín: "He querido probar mi fuerza en todas partes, me lo habeis aconsejado una vez para poderme conocer... ¿pero dónde aplicar esta fuerza?. He aquí lo que todavía no he visto, lo que todavía hoy no veo... Mis dedos dos demasiado débiles, no pueden dirigirme. Puede atravesarse un río sobre una viga, pero no sobre una viruta". El abismo vence a Stavroguín; el suicidio sella su fracaso.

El mismo problema se encuentra evidentemente en la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder. El poder, en sí, es informe. No tiene sentido más que si se apoya sobre un "ser" preciso, con una dirección interna, con una unidad esencial. Sin esto, todo se hunde nuevamente en el caos. "Aquí se encuentra la fuerza suprema pero no se sabe para qué emplearla. Los medios existen pero el fin falta". Veremos más adelante de qué manera esta situación se agrava cuando la ilusión de la trascendencia se manifiesta de una forma activa.

Señalamos mientras tanto que, en general, el fenómeno del *remordimiento* se manifiesta cuando subsiste, a pesar de todo, en el ser una tendencia central que aflora de nuevo, después de haber realizado actos que lo han violentado o lo han renegado al haber nacido de impulsos secundarios demasiado débiles para suplantarla completa y definitivamente. Es en este sentido en el que Guyau habla de una moral "que no es más que la unidad del ser", de una inmoralidad que "es, por el contrario, un desdoblamiento, una oposición de tendencias que

se limitan la una con la otra''. Ya se conoce la imagen del ''criminal pálido'' de Nietzsche, verdadero espejo de los personajes dovstoyevskyanos anteriormente recordados, ''cuya acción ha paralizado la pobre razón como la línea trazada con tiza ha paralizado a la gallina''.

Todo esto demuestra claramente que hemos llegado a un punto en donde ya no se puede ser más ''neutro'' en la exposición del problema; conforme a nuestro proposito, es preciso trazar una línea de conducta que, en una época de disolución, no convenga a todos, sino solamente a un tipo diferenciado, y singularmente al que es el heredero del hombre del mundo de la Tradición y mantiene sus raíces en este mundo, aun cuando, en su existencia exterior ha quedado privado del apoyo que le daba una forma establecida.

8.- La dimensión de la trascendencia. ''Vida'' y ''más que vida''

Solo para este hombre pueden servir como base elemental los elementos positivos revelados en nuestro precedente análisis, pues volviendo su mirada hacia el interior, no encontrará una materia cambiante y dividida, sino una dirección fundamental, una ''dominante'', incluso si impulsos secundarios la recubren o limitan. *Lo más importante es que este hombre se caracteriza por una dimensión existencial, ausente en el tipo de hombre que predomina actualmente, a saber, la dimensión de la trascendencia.*

El caso de Nietzsche es un ejemplo de los problemas que se plantean ahora, pues muchas de sus actividades implican tácitamente la acción, incluso inconsciente, de la dimensión de la trascendencia. No puede explicarse de otra manera el carácter arbitrario y contradictorio de sus diversas concepciones; además, no es más que partiendo de este punto de vista como se ofrece la posibilidad de integrarlos y consolidarlos de una forma satisfactoria, evitando la desviación ''naturalista''. El hecho mismo de que, por un lado, Nietzsche siente sustancialmente la vocación propia del tipo humano particular del que estamos tratando, tanto en la parte destructiva de su obra, como en

aquella en la que busca llevarla más allá del punto cero de los valores, pero que, por otra parte, más que asumir conscientemente la dimensión esencial de la trascendencia, fue casi el súcubo de ella, lo que constituyó más bien el objeto que el sujeto de la fuerza correspondiente que actuaba en él, este hecho nos ofrece un hilo conductor para orientarnos a través de todo el sistema nietzscheano y para reconocer también los límites de éste, así como los valores superiores que puede ofrecernos.

No es menos evidente que la solución obtenida mediante una transmutación de la visión trágica y absurda de la vida en su opuesto, *la solución nietzscheana del problema del sentido de la vida, que consiste en afirmar que este sentido no existe fuera de la vida, que la vida tiene un sentido en sí misma* (afirmación de la que se inspiran temas particulares que hemos examinado, incluido el del eterno retorno), *tal solución, decimos, no es válida más que si presupone un ser cuya componente esencial sea la trascendencia.*

Un estudio desarrollado de esta tesis no tendría aquí su lugar adecuado, encontraría mejor su lugar en un estudio especializado sobre Nietzsche. En lo que concierne a la "voluntad de poder", hemos visto ya que más que corresponder al carácter general de la vida, corresponde a una de sus manifestaciones posibles, a uno de sus múltiples rostros. Que la vida "se supere siempre a sí misma", que "quiera ascender y elevándose se supere a sí misma", que el secreto confiado por la vida sea; "Soy lo que debe siempre superarse a sí mismo", todo esto que no es más que la proyección de una vocación muy particular, en el marco de una visión del mundo, no es más que el reflejo de una naturaleza dada y no constituye, de ninguna forma, el carácter general, objetivo, de la existencia. El verdadero fondo de la existencia es, en efecto, la interpretación de Schopenhauer antes que la de Nietzsche: el la voluntad de vivir, en tanto que deseo eterno e inagotable, y no la voluntad de poder en sentido propio, ni la tendencia positiva y ascendente a la superación.

Solo la virtud de la *otra* dimensión, la de la trascendencia, puede conferir a la vida los carácteres, que por generalización abusiva, Nietzsche ha creido poder atribuir cuando estableció sus nuevos valores. La conciencia imperfecta de lo que actuaba en él explica, no solo

las oscilaciones de su carácter sino también el aspecto trágico de su existencia humana. Por una parte encontramos los temas de una exaltación naturalista pura de la vida, alcanzando formas que representan un desfallecimiento evidente del ser ante el mundo de los instintos y las pasiones; el hecho que la voluntad los afirme de manera absoluta corre el riesgo de significar sencillamente que son ellos quienes se afirman *a través* de esta voluntad, dominándola. Pero, por otro lado, son numerosos y decisivos los testimonios de una reacción sobre la vida, que no puede provenir de la vida misma, sino únicamente de un principio que le es superior, tal como revela un pasaje característico: "El espíritu es la vida que disecciona la vida misma" (*Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet*).

Todos los rasgos positivos de la vía del superhombre están ligados con este segundo aspecto: el poder darse una ley a sí mismo, el "poder decir no, de no actuar, cuando uno es arrastrado por una fuerza prodigiosa, por una enorme tensión hacia el sí"; la áscesis natural y libre, que se ejercita en someter a prueba juzgando "la potencia de una voluntad al grado de resistencia, de dolor, del tormento que puede soportarse para transformarlos en ventaja suya" (si bien desde este punto de vista todo lo que la existencia ofrece de malo, de doloroso, de problemático, todo lo que ha alimentado las formas populares de las religiones soteriológicas, es aceptado e incluso deseado); el principio de no obedecer a las pasiones, sino de refrenarlas ("la grandeza del carácter no consiste en no tener pasiones, al contrario, hay que poseerlas en grado máximo, pero refrenándolas; más aún, sin que esta dominación sea una fuente de alegría, con simplicidad") la idea que "el hombre superior se distingue del inferior por su intrepidez, su desafío a la desgracia" ("es un signo de regresión cuando los valores eudemonistas empiezan a ser considerados como los más altos"); y contemplar, estupefacto, a los que muestran "el camino de la felicidad" para incitar al hombre a comportarse de tal o cual manera: "¿Qué nos importa la felicidad a *nosotros*?"; reconocer que uno de los medios por los cuales se conserva una superior especie humana consiste en "arrogarse el derecho a actos excepcionales vividos como tentativas de victoria sobre uno mismo y actos de libertad... a asegurarse, a través de una especie de áscesis, una preponderancia y una certi-

dumbre en cuanto a su propia fuerza de voluntad'', sin huir de ningún tipo de privación; afirmar la libertad que consiste en ''mantener la distancia que nos separa, el ser impasible delante de las penas, las durezas de la existencia, las privaciones, la *vida misma*'', el tipo más elevado de hombre libre estaría representado por ''aquel que constantemente supera las más altas resistencias... el gran riesgo hace de él un ser digno de veneración''; el denunciar la nefasta confusión entre disciplina y servilismo (el fin de la disciplina no puede ser más que una fuerza mayor, ''el que no domina es débil, disipado e inconstante'') y tener por cierto que ''la disolución no es un argumento más que contra aquel que no tiene derecho a ello y que todas las pasiones han sido desacreditadas por culpa de aquellos que no eran suficientemente fuertes para orientarlas en ventaja propia''; mostrar la vía de aquellos que, libres de todo lazo, no obedecen más que a una sola ley, se adhieren inflexiblemente a ésta y están por encima de toda debilidad humana; en fin, todo lo que hace que el superhombre no es la ''bestia rubia de presa'', ni el heredero de una equívoca *virtus* de déspotas del Renacimiento, sino que también es capaz de generosidad, prontitud en la ayuda viril, de ''virtud donadora'', de grandeza de alma, de superación de la propia individualidad, todo ello representa un conjunto de elementos positivos que el hombre de la Tradición puede también apropiarse, pero que no se explican y solo son tales en la medida en que están relacionados, no con la ''vida'', sino con un ''más que vida'', con la trascendencia; son valores que solo pueden atraer a los hombres que llevan en ellos, dentro de sí, otra cosa y más aún que la simple ''vida''.

No examinaremos aquí en detalle las discriminaciones que conviene hacer en relación a estos datos de base en la mezcla confusa del sistema de Nietzsche, así como tampoco las confusiones que deberíamos denunciar, las desviaciones que deberíamos prevenir cuando se supera el punto en donde se han detenido generalmente los que han exaltado a Nietzsche, así como los que le han denigrado. Vida y trascendencia se encuentran siempre mezcladas en él, y de todas las consecuencias de su polémica anticristiana, esta confusión es una de las más nefastas. Cuando los valores negados por el ideal cristiano —ideal de paria, de *shandala*— y que constituirían el ideal opuesto,

afirmativo y anti-nihilista, son descritos en estos términos; "el orgullo, la distancia, la gran responsabilidad, la exuberancia, la soberbia animalidad, los instintos guerreros y conquistadores, la apoteosis de la pasión, de la venganza, de la cólera, de la voluptuosidad, del espíritu de aventura en el conocimiento"; cuando entre las "pasiones positivas" cuenta "el orgullo, la alegría, la veneración, las bellas actitudes, los buenos modales, la voluntad fuerte, la disciplina de la intelectualidad superior, la voluntad de poder, el agradecimiento hacia la tierra y la vida, todo lo que es rico, que quiere dar y justificar la vida, eternizarla, divinizarla", la mezcla a la que hemos hecho alusión es evidentísima; lo sagrado y lo profano se confunden aquí.

Pero otro punto nos parece todavía más importante. Incluso si uno constata y aisla en todo ello las formas efectivas de una superación de uno mismo se acaba uno encontrando ante una situación problemática, a propósito de la cual puede hablarse de una "áscesis que es su propio fin" y donde el superhombre aparece como un límite exasperado de la especie "hombre" y no como el "ya-no-más-hombre", el ser de una naturaleza diferente, representante y testigo de otra dignidad. Existe un peligro: el que estas experiencias, donde no se encuentra nada más que una simple adhesión al sustrato irracional e instintivo de la vida seguida no es la de dominación de los hombres y de las fuerzas exteriores, sino también la de la dominación de uno mismo, permanezcamos cerrados en el terreno de la mera *sensación*. En Nietzsche es significativo, a este respecto, un fragmento en donde el "decir no" a toda la fuerza que bulle en uno mismo es presentado como un "dionisismo", cuando quizás sería más exacto hablar de autosadismo. La disciplina, la áscesis desarrollada duramente a lo largo de la vía del bien, como de la vía del mal, a través de pruebas extremas, de forma inexorable frente a sí mismo y a los otros, puede tener sólo el valor de una sensación acrecentada y exasperada de la "vida", de un "yo" que solo atrae la sensación de sí mismo a través de esta misma, salvaje y acre vivencia. Es demasiado frecuente que Nietzsche ha interpretado efectivamente su propia experiencia y la vía que ha señalado. Es más importante, para nuestros fines resaltar este punto, esta falsa desviación, en tanto que, fuera de las teorías, es fácil reconocerla en la base de múltiples experiencias límites de las generaciones con-

temporáneas, lanzadas a una vía peligrosa, de la que ya hemos hablado anteriormente.

En cuanto a la interpretación interna, "esotérica", de la experiencia personal de Nietzsche, tomada en su conjunto más allá de estas seudo-soluciones, hemos ya mostrado la clave, que es la experiencia *pasiva* y la activación de la trascendencia. La ruptura de todos los lazos, la intolerancia por todo límite, el movimiento puro e incontenible, de las operaciones sin fin determinado, el avance incesante, más allá de todos los estados, de todas las experiencias y de todas las ideas y, naturalmente, con más razón, más allá de todo apego humano a una persona determinada, sin temor de las contradicciones, ni de las destrucciones, en resumen, el movimiento puro, con todo lo que ello comporta de disolvente —el acto "de avanzar como un fuego devorador que no deja nada tras de sí", para emplear esta expresión de una vieja sabiduría tradicional, que sin embargo es necesario enmarcar en un contexto diferente— tales son las características esenciales que ya hemos encontrado en Nietzsche y que hay que comprender precisamente como tantas otras formas de acción y de manifestación de la trascendencia. Pero el hecho de que ésta no haya sido reconocida y asumida como tal, que la fuerza haya, pues, quedado en el circuito cerrado de la inmanencia, de la "vida", provocan un voltaje que este circuito no podía sostener, este hecho podría además ser la causa verdadera, la causa más profunda del hundimiento final de Nietzsche en tanto que hombre. Por lo demás tuvo constantemente la sensación de vivir peligrosamente: "Tengo la sensación de vivir una vida altamente peligrosa; soy una de aquellas máquinas que pueden saltar por los aires", escribía en 1891 a Gast; habla también en otras ocasiones, de una "vecindad continua al peligro interior y exterior".

También bajo este especial punto de vista resulta clara toda la importancia que para nuestra investigación reviste Nietzsche como símbolo: es un ejemplo preciso de lo que puede e incluso *debe* verificarse en quien la trascendencia se ha despertado pero que está *descentrado en relación a ella*. Veremos que el existencialismo en sus temas esenciales ha de ser interpretado sobre las mismas bases.

Esta no es la vía del hombre que nos ocupa pues su estructura es diferente. Es preciso trazar una nítida línea de demarcación. No ha

sido inútil, sin embargo, precisar en esta ocasión que si se permanece *más aquí* de esta línea de demarcación, lo que uno puede encontrar en ciertos casos particulares en donde uno sigue la vía de la inmanencia, sin debilidad, sin vuelta atrás, sin descender de nivel, pero también sin ser capaz de llegar a esta metamorfosis que, solamente, puede compensar la inexistencia, en principio, de la cualidad por nosotros indicada en el hombre de la Tradición, en el hombre estructuralmente no moderno. Cuando uno se compromete en la vía de la afirmación absoluta y se ha apropiado de todas las formas de "áscesis" y de activación de una intensidad superior de vida, de las cuales ya hemos hablado, la única solución liberadora reside en un cambio consciente de polo: es necesario que en un momento dado, en ciertas situaciones, por una especie de ruptura ontológica de nivel, la extrema intensidad de la vida se transforme, casi se invierta, en una cualidad diferente, que el *mehr leben* deje lugar a un *mehr-als-leben*, según la afortunada fórmula propuesta por G. Simmel en un contexto diferente.

Es una posibilidad que puede contemplarse incluso en nuestra época. Realizándola, también en las condiciones actuales, algunos hombres pueden conseguir una cualificación análoga a la que es congénita en el tipo que estudiamos. Impulsos confusos hacia aberturas de este género, en relación con el traumatismo de la existencia, son bastante frecuentes en nuestros días. El interés por el Zen, manifestado por algunos representantes de la *beat generation*, por ejemplo, es un síntoma característico. Esta solución queda, sin embargo, condicionada por algo así como una brusca iluminación, el *satori* del Zen. Sin ella, la vía de aquellos que se han dedicado a experiencias semejantes a las de Nietzsche y, en general, de aquellos que a merced de una circunstancia cualquiera, querida o no, la trascendencia se ha despertado como una energía manifestándose en el mundo donde Dios ha muerto, tal vía conduce al abismo. Y en este caso sería un miserable consuelo hablar de los "santos malditos de nuestro tiempo", o de los "ángeles con el rostro del criminal o del pervertido": sería un romanticismo vacío y gratuito.

En el caso opuesto, es decir, positivo, se podría expresar el resultado obtenido diciendo que del plano de "Dionisos" se ha pasado al de una superioridad espiritual, correspondiente, en la antiguedad,

al símbolo apolíneo u olímpico. Es esencial ver que esta salida es la única que no comporta una vuelta atrás y se encuentra en el punto opuesto de una solución de tipo religioso o devocional. Excluye incluso definitivamente cualquier solución de este género. Las "conversiones" de algunos de nuestros contemporáneos incapaces de sostener la tensión del clima nihilista, o que lo habían vivido como simples intelectuales, las experiencias de las que hemos hablado, son hundimientos privados, para nosotros, de cualquier interés.

9.- Más allá del teísmo y del ateísmo

Antes de abordar la parte positiva de nuestro tema, es bueno volver a lo que hemos dicho anteriormente cuando hemos intentado precisar, lo que en el mundo moderno ha sido o está en vías de ser afectado por la crisis.

Ya hemos precisado, desde el punto de vista social, que se trata de la civilización y de la sociedad burguesa. Desde el punto de vista espiritual, hemos hablado del doble aspecto del proceso de "emancipación" que ha conducido a la presente situación: primero su aspecto únicamente destructor y regresivo, luego su aspecto correspondiente a la prueba, llena de riesgos, de una total liberación interior que este proceso impone al tipo de hombre diferenciado. En relación a este segundo aspecto, es preciso poner de relieve otro punto, a saber, que una de las causas que han favorecido a las fuerzas de disolución ha sido la sensación confusa de una verdad de hecho, el sentimiento de que todo lo que, en el Occidente más reciente, ha tomado la forma de una religión, la religión cristiana particularmente, pertenece al "demasiado humano", no teniendo gran cosa que ver con valores trascendentes y además ofrece un clima general o una línea interior poco compatible con las disposiciones y las vocaciones propias de un tipo de hombre superior.

En particular, un factor importante ha actuado en este sentido: el carácter mutilado del cristianismo en relación a la mayor parte de las demás formas tradicionales: mutilado ya que no posee "esoterismo",

una doctrina interna de carácter metafísico que lo sitúe más allá de las verdades y de los dogmas de la fe propuestos al hombre ordinario. Las prolongaciones que representan las experiencias esporádicas, simplemente "místicas" e insuficientemente comprendidas, no podían, en el conjunto del cristianismo, suplir esta carencia esencial. La obra de demolición se ha encontrado, por ello, facilitada a partir de la aparición de lo que se ha llamado el "libre pensamiento", mientras que en una tradición de tipo diferente y completo, la existencia de un cuerpo de doctrina de un nivel más elevado que el simple nivel religioso, la habría contenido probablemente.

¿Cual es el Dios cuya muerte se ha anunciado?. He aquí la respuesta que da el mismo Nietzsche: "Solo el Dios de la moral ha sido superado". Y se pregunta también: "¿Tiene acaso sentido concebir un dios más allá del bien y del mal?". La respuesta debe ser afirmativa. "Que Dios se despoje de su epidemia moral y se le verá reaparecer más allá del bien y del mal". Lo que desaparece no es el dios de una metafísica, sino el dios del teísmo, el dios personal que es una proyección de los valores morales y sociales o un apoyo para las debilidades humanas. Concebir un dios en términos diferentes no es sólo posible, sino que ha sido lo propio de las doctrinas internas de todas las grandes tradiciones pre y extra-cristianas que insistían también en el principio de no-dualidad. De hecho, estas tradiciones han reconocido igualmente, como último fundamento del mundo, un principio anterior y superior a todas las antítesis, comprendida la de la inmanencia y de la trascendencia cuando son consideradas de forma unilateral: principio que confiere, pues, a la existencia, a *toda* la existencia, con lo que ella ofrece de problemático, de destructor y de "mal", esta suprema justificación, que se buscaba para tener una visión liberada del mundo que se afirmase más allá de las destrucciones nihilistas. Es verdad, nada nuevo anunciaba el Zaratustra nietzscheano, cuando decía: "Todo devenir me parece como una danza divina y como un capricho divino, y el mundo libre vuelve a sí mismo"; es la misma idea que está contenida en el simbolismo hindú bien conocido de la danza y del juego del dios desnudo, de Shiva. Podría hablarse también de la doctrina de la identidad trascendente del *samsara* (el mundo del devenir) y del *nirvana* (lo incondicionado), como última

cumbre de la sabiduría esotérica. En el mundo mediterráneo, la fórmula de la iniciación última de los Misterios: "Osiris es un dios negro" se sitúa en un nivel análogo; puede relacionarse con esto las enseñanzas del neo-platonismo y suprapersonal y hasta la alegoría de William Blake de las "bodas del cielo y del infierno" y la idea de Goethe sobre el Dios de la "visión libre", que no juzga según el bien y el mal, ideas que se encuentra a menudo, desde la antigüedad occidental hasta el taoismo extremo-oriental. Una de las expresiones más vigorosas de esta sabiduría se encuentra en las palabras de un asceta hindú a punto de ser matado por un soldado inglés: "¡No me engañarás!. ¡Tú también eres Dios!" (6).

En el curso del proceso involutivo del que hemos hablado en la introducción, tales horizontes han sido gradualmente perdidos. En algunos casos, como los del taoismo o el budismo, el paso del plano metafísico al plano religioso y devocional es muy visible; parece como una regresión debida a la difusión y a la profanación de la doctrina interna y original que la mayoría es incapaz de comprender y de seguir. En Occidente, la concepción devocional y moral de lo sagrado y de lo trascendente que en los otros sistemas solamente es propio de las formas populares y regresivas, se volvió la concepción predominante y prácticamente exclusiva.

Es preciso, sin embargo, señalar, que incluso en el mundo cristiano, las alusiones no han faltado, al margen de la mística juanista, a una época futura de libertad superior; la "tercera época", la época del Espíritu, tras la del Padre y la del Hijo, de Joaquín de Fiore que fue considerada como la de la libertad, y en un orden de ideas análogo, los que se llamaron "Hermanos del Libre Espíritu" proclamaron una "anomía", una libertad en relación a la Ley, al bien y al mal, en términos tales que incluso el superhombre nietzscheano habría osado profesar. Se encuentran reflejos de tales anticipaciones en el Jacopone da Todi cuando dice en su *Inno alla santa poverta e al suo triplice cielo*, "no temer al infierno, no esperar el cielo", cuando es cuestión

(6). Véase a este respecto "El budismo, una religión sin Dios", Helmut von Glassenap. Ed. Seix Barral. Con un amplio estudio sobre el papel del Dios impersonal en distintas religiones (N.d.T.).

de ''no regocijarse con ningún bien, no atormentarse por niguna adversidad'', cuando se refiere a una ''virtud que no tiene motivo'', y que incluso llega a despojarse de la virtud misma poseyendo a toda costa ''en libertad de espíritu'': esto corresponde para él al sentido interior, simbólico, de la verdadera ''pobreza''.

La conclusión a extraer de todo esto es que un conjunto de conceptos, que en el Occidente cristiano han sido considerados como esenciales e indispensables a toda ''verdadera'' religión (el dios personal del teísmo, la ley moral con sus sanciones de paraíso y de infierno, la concepción restringida de un orden providencial y de un finalismo ''moral y racional'' del mundo, la fe reposando sobre una base principalmente emotiva, sentimental y sub-intelectual) todo esto puede ser ajeno a una visión metafísisca de la existencia, visión universalmente testificada en el mundo de la Tradición. No es más que el Dios concebido como el centro de gravedad de todo este sistema exclusivamente religioso quien ha sido golpeado. Pero, por esto, la perspectiva de una nueva esencialidad puede abrirse a los que asumen, como una prueba de su fuerza —podríamos decir: por su ''fe'' en sentido superior— todos los procesos de disolución a los que ha dado lugar la orientación reciente de la civilización occidental. La ''epidermis moral'' de un Dios que había terminado por servir de opio o contrapartida a la pequeña moral sustituida por el mundo burgués a la gran moral cae. Pero el núcleo esencial, representado por las doctrinas metafísicas del género del que ya hemos hablado, para quien sabe percibirlas y vivirlas, permanece intocable, inaccesible a todos los procesos nihilistas, a toda disolución.

Después de esta clarificación esencial y de esta ampliación de perspectivas, vamos a reunir lo que, en los diversos temas que hemos estudiado hasta aquí, es susceptible, hoy, de tener un valor positivo para el tipo de hombre que nos interesa.

La visión del mundo de la que se trata se funda sobre una concepción de la realidad liberada de las categorías del bien y del mal, pero con un fondo metafísico, no naturalista o panteísta. El Ser no conoce el bien ni el mal, como tampoco la gran ley de las cosas. Un bien y un mal sólo existen en relación a un fin y ¿cual es el criterio para juzgar este fin y legitimar así, en última instancia a un acto o una existen-

cia?. En la misma concepción teológica de la Providencia, en las tentativas hechas por la teodicea teísta para fundamentar el concepto del Dios moral, se ha incluido necesariamente la idea de la Gran Economía, la cual comprende el mal, en la cual el mal aparece solamente como un aspecto particular de un orden superior que trasciende las pequeñas categorías humanas del individuo y de la colectividad de los individuos.

El "otro mundo" alcanzado por el nihilismo europeo, presentado por él como una simple ilusión o condenado en tanto que evasión, no es más que *otra* realidad; es otra dimensión de la realidad, allí donde lo real, sin ser negado, adquiere unä significación absoluta, en la desnudez inconcebible del ser puro.

En una época de disolución, aquí reside el fondo esencial de una visión de la vida apropiada para el hombre abandonado a sí mismo y que debe probar su fuerza. Es preciso, en contrapartida, ser uno mismo su propio centro o hacer algo para convertirse en tal, constatar o descubrir la suprema identidad consigo mismo. Percibir en sí mismo la dimensión de la trascendencia y anclarse, hacer de gozne que permanece inmóvil incluso cuando se cierra la puerta (la imagen es del Maestro Eckehart). A partir de este momento toda "invocación" y toda plegaria se convierten en existencialmente imposibles. La herencia de "Dios", que no se osa asumir, no es la del delirio lúcido de Kirílov: es el sentido sereno de una presencia y de una posesión intangible, de una superioridad a la vida inserta en la vida misma. Idéntico es el sentido más profundo de la palabra sobre la "nueva nobleza": "En esto consiste precisamente la divinidad, que existen los dioses y ningún dios existe". Para emplear una imagen: como el rayo de luz que lleva en él, en su carrera sin tener necesidad de volver hacia atrás la fuerza luminosa y el impulso del centro donde se originó. Es también asumir su posición de una manera absoluta, en términos que excluyen el tema de las crisis religiosas, es decir, el sentimiento de "sentirse abandonado por Dios". En este estadio, ello equivale a un Dios que se habría abandonado a sí mismo y del mismo modo no hay aquí una negación posible de Dios: negar o poner en duda a Dios sería negarse a sí mismo o dudar de sí mismo. Una vez desaparecida así la idea de un Dios personal, Dios cesa de ser un "problema", un objeto

de "creencia" o una necesidad del alma; el término "creyente", con el del "ateo" o "librepensador" aparecen privados de sentido. Una y otra actitud son superadas.

Una vez establecido este punto, conviene indicar primeramente cómo es posible asumir el desafío existencial, asumir todo lo que la vida puede presentar de negativo, de trágico, de doloroso, de problemático y de absurdo. Séneca decía ya que ningún espectáculo es más agradable a los dioses que el del hombre superior enfrentado con la adversidad; sólo esto le permite conocer su fuerza. Y Séneca añade: "Estos son los hombres de valor que es preciso enviar a las posiciones más peligrosas o encargar las misiones más difíciles, mientras los cobardes y los débiles son dejados atrás". Se conoce la máxima: "Lo que no destruye, fortalece". Ahora, en nuestro caso, la intrepidez debe fundarse sobre la dimensión de la trascendencia *en nosotros*: es preciso atestiguarla y confirmarla en todas las situaciones en provecho propio. Es lo opuesto a un endurecimiento arrogante de la individualidad física, bajo todas sus formas, unilateralmente estoicas o nietzscheanas. Se trata, por el contrario, de la activación consciente en sí mismo del *otro* principio y de su fuerza con ocasión de experiencias que no son simplemente sufridas, sino que son incluso buscadas, tal como expondremos más adelante. Esto no debe ser jamás perdido de vista.

Hoy, en algunos casos, el enfrentamiento con la realidad y el traumatismo consiguiente, eventualmente, pueden servir, no para probar la existencia de una fuerza ya presente y a acrecentarla, sino más bien para despertarla. Son los casos en que sólo un sutil diafragma separa en una persona el principio del ser, del individuo puramente humano. Estados de depresión, de vacío o situaciones trágicas cuya solución *negativa* es la vuelta a la religión, pueden, gracias a una reacción *positiva* llevar a este despertar. Es así como, incluso en cierta literatura moderna de lo más "avanzado", se encuentran en ocasiones curiosos testimonios de momentos de liberación nacidos en el seno de la desintegración. Un ejemplo bastará, sacado de un autor que ya hemos citado, Henry Miller, en medio de todas las manifestaciones de desintegración caótica, de una vida que no tiene sentido y de su estupor ante el "grandioso hundimiento de todo un mundo", habla de una misión donde son justificadas las cosas tal como son —"una espe-

cie de eternidad en suspensión donde todo está justificado, supremamente justificado''. Se busca un milagro fuera, dice ''mientras que un contador cuenta en el interior y no hay mano que pueda alcanzarlo o detenerlo''. Solo un choque imprevisto lo consigue. Entonces en el ser fluye una nueva corriente, lo que le hace decir: ''Quizás leyendo estas páginas se tiene aún la impresión del caos; pero estas líneas parten de un punto central viviente y lo que puede haber de caótico en ellas no es más que periferia, una franja tangencial, por así decirlo, de un mundo que no me interesa''. Volvemos aquí, en cierta forma, a esta ruptura de nivel de la que hemos hablado, que tiene la virtud de inducir una cualidad diferente en el circuito de la simple ''vida''.

10.- Invulnerabilidad. Apolo y Dionisos

Ser uno mismo. Tal es la regla que hemos expuesto precedentemente, pero ahora acabamos de enfocar una segunda que consiste en probarse a sí mismo. Es preciso ahora reunir y articular estos dos principios refiriéndonos más particularmente al tipo de hombre que nos interesa. Como la estructura existencial de éste es doble —su ser determinado en tanto que individuo y la dimensión de la trascendencia— la doble tarea que consiste en ser uno mismo y conocerse a sí mismo, probándose, comporta dos grados muy distintos.

En lo que concierne al primer grado, hemos ya notado como, sobre todo en nuestra época, en razón de la ausencia de una unidad básica, es decir, una tendencia predominante y constante entre la multitud de los otros, es difícil, para la inmensa mayoría de los individuos, ser uno mismo. Sólo ocurre en casos muy excepcionales el que puedan aplicarse estas palabras de Nietzsche: ''Hay dos cosas muy altas de las que más vale no hablar: la medida y el medio. Bien pocos han aprendido a conocer sus fuerzas y sus límites por la vía iniciática de experiencias y de trastornos interiores. Estos veneran en ellos alguna cosa de divino y aborrecen el parloteo ruidoso''. Pero, en una época de disolución es difícil, incluso para quien posee una estructura inter-

na de base, conocer esto y además conocerse a "sí mismo", de otra forma que no sea a través de un experimento. Encontramos, una vez más aquí, la línea ya indicada que es preciso comprender, en realidad, como la búsqueda o la aceptación de estas situaciones o alternativas, en donde la fuerza superior, la "verdadera naturaleza", está obligada a manifestarse, a hacerse conocer.

Solamente pueden servir a este fin las acciones que vienen de la profundidad, con exclusión de las que tienen un carácter de reacción periférica y sensitiva, casi de movimientos reflejos y mecánicos provocados por un estímulo y que se producen, por lo tanto, "mucho antes de que el fondo de nuestro ser se vea afectado, se vea interrogado", como precisa Nietzsche, viendo con razón en esta incapacidad de dejarse impresionar profundamente y a comprometerse, en esta forma de reaccionar a flor de piel, a la merced de cualquier sensación, una característica inoportuna del hombre moderno. Para muchos es como si debieran reaprender a actuar en el sentido verdadero, activo (si puede expresarse así) y también típico. Esta exigencia, incluso para el hombre del que nos ocupamos, divisado en su aspecto mundano, es esencial hoy. Puede notarse a este respecto, que el "recuerdo de sí" o la "presencia en sí mismo", han constituído una de las disciplinas esenciales de las doctrinas "internas" de la tradición (7). La condición inversa ha sido descrita por alguien que, en nuestros días ha propuesto enseñanzas del mismo género, como la de un ser "aspirado" o "absorbido" en la existencia ordinaria, sin tener ninguna conciencia, sin darse cuenta del carácter "sonambúlico" o automático que presenta desde un punto de vista superior, tamaña existencia (G.I. Gurdjief). "Soy aspirado por mis pensamientos, por mis recuerdos, por mis deseos, mis sensaciones, por el bistec que como, por el cigarro que fumo, el amor que hago, el buen tiempo, la lluvia, este árbol, este coche que pasa o este libro". Se es así la sombra de sí mismo. Se ignora lo que significa vivir *siendo*, el "acto activo", la "Sensación activa" y demás. Pero este no es el lugar para extendernos por más tiempo sobre este método específico de realización.

(7). Cfr. La noción de *Satipattihana* en el budismo de los orígenes (J. Evola "La doctrina del despertar", 2ª. ed. Milán, 1965).

Si se desea, se puede asociar a esta prueba-conocimiento que estimulan las variadas experiencias y los diversos encuentros con lo real, la misma fórmula del *amor fati*, considerado bajo un enfoque particular. Jaspers ha señalado con razón que no puede ser solamente la expresión de una obediencia pasiva a una necesidad de la que se presume que está predeterminada, sino que también puede convenir a quien afronta toda experiencia, todo lo que es incierto, ambiguo, peligroso, en la existencia, con el sentimiento de que no se hará nunca otra cosa que no sea seguir su propia vía. Esta orientación está esencialmente constituida por una especie de confianza trascendental que es una fuente de seguridad y, al mismo tiempo, de intrepidez, pudiéndose ver en ella a uno de los elementos positivos de la línea de conducta que estamos en vías de desenredar poco a poco.

El problema de ser uno mismo puede encontrar en la unificación una solución particular y subordinada a la primera; cuando se ha llegado a reconocer experimentalmente, entre sus múltiples tendencias, la que es central, es preciso identificarla a su propia voluntad, estabilizarla, organizando en torno a ella todas las tendencias secundarias o divergentes. He aquí lo que significa "darse una ley", su propia ley. Como ya hemos visto, la incapacidad de conseguirlo, la "multiplicidad heterogénea de las almas reunidas en su seno", el rechazo de obedecer antes de ser capaz de dirigirse a sí mismo, son las razones del hundimiento al cual puede desembocar la vía de un ser que ha avanzado hasta las situaciones límite de un mundo sin Dios. Es entonces cuando puede aplicarse la máxima: "El que no puede dirigirse a sí mismo, debe obedecer. Y hay quien sabe dirigir, pero dista mucho de saber obedecerse a sí mismo".

En este contexto una referencia al mundo de la Tradición, quizás podrá presentar algún interés. Mucho antes del nihilismo, la fórmula "Nada existe, todo está permitido" ha sido dada en el Islam a la Orden iniciática de los Ismaelitas. Pero se dirigía exclusivamente a los grados superiores de la jerarquía; antes de alcanzarlos y de tener derecho de prevalecerse de esta verdad, hacía falta superar cuatro grados preliminares para los cuales regía, entre otros, el principio de una obediencia incondicional y ciega, llevada hasta límites casi inconcebibles para la mentalidad occidental: se debía, por ejemplo, estar dis-

puesto a hacer sacrificio de la propia vida a una palabra del Gran Maestre, sin la menor razón o finalidad.

Este hecho nos lleva a estudiar el segundo grado de la prueba-conocimiento de sí mismo, grado que se refiere a la dimensión de la trascendencia y que condiciona la solución última del problema existencial. En efecto, en el primer grado, consistente en reconocer la "propia naturaleza" y ejecutar su propia ley, sólo queda resuelto el problema en el plano de la forma, de la determinación, o, si se prefiere, de la individuación, lo que da una base suficiente para dirigirse, cualquiera que sean las contingencias; pero para quien quiere ir hasta el fondo este plano carece de transparencia, no puede encontrarse en él todavía un sentido absoluto. Permaneciendo la situación en este estadio, se es activo en tanto que se quiere ser uno mismo, pero no en tanto que se es tal como se es y no de otra forma. Esto puede ser sentido como algo irracional y oscuro hasta el punto de provocar, en un cierto tipo de hombre, el principio de una crisis y el cuestionamiento de todo lo que se había alcanzado en la dirección indicada. Es entonces cuando se impone el segundo grado de la prueba en sí que consiste en probar, en verificar, experimentalmente, la presencia en sí, más o menos activa, de la dimensión superior de la trascendencia del núcleo no condicionado que, en la vida, no pertenece al dominio de ésta, sino al dominio del ser.

En un ambiente que no ofrece ningún apoyo, ni ningún "signo", la solución del problema del sentido último de la existencia depende de esta última prueba. Cuando, una vez todas las superestructuras están removidas o destruidas, se tiene por única base su ser propio, la última significación de la existencia, de la vida, *no puede brotar más que de una relación directa y absoluta entre este ser* (lo que se es en virtud de su propia determinación) *y la trascendencia* (de la trascendencia en sí mismo). Esta significación no es dada por algo extrínseco o externo, por algo que se añade al ser cuando este se refiere a cualquier otro principio. Esto podía ser válido en un mundo diferente, en un mundo tradicionalmente ordenado. Sin embargo, en el dominio existencial que examinamos aquí mismo, esta significación no puede ser dada, por el contrario, más que por la dimensión de la trascendencia percibida directamente por el hombre como la raíz de su

ser, de su "naturaleza propia". Y esto comporta una justificación absoluta, una marca indefectible e irrevocable, la destrucción definitiva del estado de negatividad y de la problemática existencial. Es exclusivamente sobre esta base como "ser lo que se es" cesa de constituir un límite. De otra forma todavía sería un límite, comprendida la de los "superhombres" y cualquier otro modo de ser que por sus particularidades exteriores desemboque en distraer al hombre del problema de la significación última y a disimular una vulnerabilidad esencial.

Sólo esta unión con la trascendencia puede impedir, por otra parte, al proceso de unificación de sí mismo, tomar una dirección regresiva. Una unificación patológica del ser, por lo bajo, es en efecto posible: es el caso, por ejemplo, que se da cuando una pasión elemental se apropia de toda la persona y ordena todas las facultades para sus propios fines. El caso del fanatismo y de la posesión son del mismo orden. Es preciso divisar también la posibilidad de una reducción al absurdo del "ser uno mismo" y de la unidad de sí mismo. Es esta una razón suplementaria para el tipo de hombre que nos ocupa, de afrontar el problema del conocimiento-prueba de sí mismo hasta el segundo grado, que concierne, como hemos dicho, la presencia en uno mismo de lo incondicionado y de lo supra-individual en tanto que centro verdadero.

Es fácil comprender que es preciso, para esto, superar probándose más allá de su propia naturaleza y de su propia ley. La autonomía de aquel que hace coincidir su querer y su ser, no basta. Además, una ruptura de nivel se impone, que puede tener, en ocasiones, el carácter de una violencia que se hace a sí mismo y es igualmente necesario asegurarse que se sabe permanecer en pie, incluso en el vacío, en lo sin-forma. Es la anomía positiva, más allá de la autonomía. Es un tipo de hombre menos cualificado, en quien lo que hemos llamado la herencia de los orígenes no está lo suficientemente viviente, existencialmente, esta prueba requiere casi siempre una cierta disposición "sacrificial": deben sentirse dispuestos a ser, eventualmente, destruídos, sin ser, sin embargo, afectados. La salida de pruebas o experiencias de este género permanece incierta: ello ha ocurrido en todos los tiempos, incluso cuando se buscaba la suprema consagración de la soberanía interior en el seno de marcos institucionales ofrecidos por la Tradición;

es, con más razón, dudoso en el clima de la sociedad actual, en un ambiente donde es casi imposible crear un círculo mágico de protección en esta confrontación con la trascendencia, en lo que a decir verdad, ya no es humano.

Pero, repitámoslo, el sentido absoluto del ser, en un mundo desprovisto de sentido, depende casi únicamente de esta experiencia. Si tiene una calidad positiva, el último límite cae; entonces, trascendencia y existencia, libertad y necesidad, posibilidad y realidad, se unen. Una "centralidad" y una invulnerabilidad absoluta son realizadas, sin restricciones, cualquiera que sea la situación, situaciones oscuras o luminosas, distanciadas o aparentemente abiertas a todos los impulsos o pasiones de la vida. Pero sobre todo, se habrá realizado así la condición esencial que es necesaria para adaptarse, sin perderse, a un mundo convertido en libre pero abandonado a sí mismo, poseído por lo irracional y lo sin-sentido. Y es precisamente aquí donde está el problema del cual habíamos partido.

Tras esta precisión fundamental sobre la clarificación última de uno mismo, volvamos, definiendo algunos aspectos particulares, al problema que plantea la orientación general "completada" en la vida corriente.

Si, conforme al método ya adoptado, utilizamos categorías nietzscheanas como puntos de apoyo provisionales, es al "dionisismo" al que habremos de referirnos primeramente. De hecho, el filósofo del superhombre ha dado al dionisismo sentidos diferentes y contradictorios. Su interpretación de los símbolos de Apolo y Dionisos, partiendo de una filosofía moderna como la de Schopenhauer es una de las pruebas de su incomprensión de las antiguas tradiciones. Como habíamos dicho, asocia "Dionisos" a una especie de inmanencia divinizada, a una afirmación ebria y frenética de la vida, incluso en sus aspectos más irracionales y más trágicos. Por el contrario, hace de Apolo el símbolo de una contemplación del mundo de las formas puras, casi de una fuga, destinada a liberar de la sensación y la tensión de este fondo irracional y dramático de la existencia. Todo esto carece de fundamento.

Sin entrar en el dominio particular de la historia de las religiones y de la civilización greco-latina, nos limitaremos a recordar que

fuera de una cierta forma popular, degradada y espuria, la vía dionisíaca fue una vía de los Misterios (8), como varias más que le corresponden en otras culturas y puede ser definida por una fórmula que ya hemos empleado: una vida llevada a una intensidad particular que desemboca, se invierte y se libera en un "más que vida", gracias a una ruptura ontológica de nivel. Puede verse precisamente en esta salida, que equivale a la realización, a la revivificación o al despertar de la trascendencia en sí mismo, el contenido verdadero del simbolismo apolíneo. De aquí lo absurdo de la antítesis establecida por Nietzsche entre "Apolo" y "Dionisos".

Esto, a título de precisión preliminar. Sólo puede tener interés para nuestro propósito un "dionisismo" completado, por así decir, por el apolinismo, de tal modo que tenga como característica esta estabilidad que es la culminación de la experiencia dionisíaca. no ante sí mismo como un fin, sino, en cierto modo, tras de sí. Si se prefiere, puede hablarse también de un "apolinismo dionisíaco" y definir así una de las componentes esenciales de la actitud del hombre moderno, en su confrontación con la existencia, mas allá del dominio específico de sus pruebas.

Aquí no se trata, evidentemente, de la existencia normal. Se trata de sus formas posibles, ya diferenciadas, teniendo una cierta intensidad, pero definiéndose siempre, en un ambiente caótico en el dominio de la contingencia pura: formas que no son raras en el mundo de hoy y se multiplicarán probablemente en los tiempos futuros. El estado del que se trata es el del hombre que está seguro de sí mismo, de por qué es el ser y no la vida el centro esencial de su persona, puede alcanzarlo todo, puede abandonarse a todo y abrirse a todo sin perderse: aceptar, por ello, no importa qué experiencia, tampoco para probarse y conocerse, ahora, sino para desarrollar todas las posibilidades en vista de las transformaciones que pueden producirse en él, en vista de los nuevos contenidos que puedan ofrecerse y revelarse por esta vía.

(8). Véase a este respecto "Shiva y Dionisos" de Alain Danielou (Fayard), "El tantrismo" de Jean Varenne (Ed. Kairos) y "Yoga e inmortalidad" (Mircea Eliade, Ed. Dédalo) (N.d.T.).

Nietzsche, entregándose a sus habituales y peligrosas confusiones, ha hablado, frecuentemente en términos análogos, del "alma dionisíaca". Para él es "el alma existente que se sumerge en el devenir", la que puede correr más allá de sí, casi huir de sí, y reencontrarse en una esfera más amplia, teniendo la necesidad y el placer de aventurarse en el mundo del azar e incluso de lo irracional, la que, en el seno de todo esto "figurándose, transfigura la existencia"; la existencia que es preciso tomar bajo todos sus aspectos, es decir, "sin sustracciones, excepciones, ni elección". El dominio de los sentidos no queda excluído, sino incluído. Dionisíaco "es el estado en que el espíritu se reencuentra a sí mismo hasta en los sentidos, al igual que los sentidos se reencuentran en el espíritu". Esto concierne a los tipos de hombres superiores en quienes incluso las experiencias más estrechamente ligadas a los sentidos "terminan por transfigurarse en una imagen y una borrachera de la más alta espiritualidad".

Sería posible indicar múltiples correspondencias entre este último punto y las doctrinas, vías y prácticas muy elaboradas del mundo de la Tradición. Uno de los aspectos del dionisismo en sentido amplio es la capacidad de superar existencialmente la antítesis de "espíritu" y "sentidos", antítesis característica de la moral religiosa que hasta hace poco prevalecía en Occidente.

Lo que permite superar de hecho esta antítesis, es la *otra* cualidad, que insertada en el dominio de los sentidos, transforma catalíticamente, por así decirlo, la fuerza motriz.

En cuanto a la capacidad de abrirse sin perderse, sobre todo en un período de disolución, tiene particular importancia. Es el medio de permanecer por encima de toda eventual transformación, incluso de la más peligrosa: el límite extremo podría ser indicado por este fragmento de los *Upanishad* que trata de aquel contra quien la muerte no puede nada, porque ella se ha convertido en una parte de su ser. En este estado, lo que, viniendo del exterior, alteraría o conmovería nuestra época, puede, pues, convertirse en un estimulante para la activación de una libertad y de posibilidades siempre más amplias. La dimensión de la trascendencia que se mantiene en todos los flujos y los reflujos, en cada ascenso y en cada descenso, jugará, aquí también, un papel de transformador. Evitará cualquier identificación obnubilada

con la fuerza de la vida, para no decir nada de todo lo que podría impeler a una sed de vivir, el impulso desordenado a buscar sólo en las sensaciones un sucedáneo a la significación de la vida y a aturdirse en las acciones y las "realizaciones". Hay, pues, coexistencia de un distanciamiento y de una existencia plenamente vivida, hay unión constante entre el calmado "ser" y la sustancia de la vida. La consecuencia de ello es, existencialmente, un tipo de embriaguez muy especial, lúcida, que podríamos casi decir intelectualizada y magnética, completamente opuesta a la que deriva de la apertura extática al mundo de las fuerzas elementales, del instinto y de la "naturaleza". *En esta especialísima embriaguez, sutil y clara, debe verse el alimento vital necesario para una existencia en estado libre en un mundo caótico, abandonado a sí mismo.*

Más adelante tendremos varias ocasiones para indicar algunas especificaciones de esta embriaguez. Pero, por el momento, lo importante es sentir de una forma precisa, la oposición esencial que existe entre el estado en cuestión y las actitudes del mundo moderno que se han manifestado al margen de una especie de revuelta contra el racionalismo o el puritanismo, cualificándose frecuentemente como un "nuevo paganismo" y siguiendo vías análogas a las de un "dionisismo" negativo de Nietzsche ("la exuberancia, la inocencia, la plenitud, la alegría de vivir", el ágape, el éxtasis, el sexo, la crueldad, la embriaguez, la primavera, "toda una escala de luces y colores que va de formas semidivinas, en una especie de divinizaciones del cuerpo, hasta las de una sana semianimalidad y a placeres humildes de naturalezas no corrompidas", esto fue escrito refiriéndose particularmente al mundo antiguo). Como hemos demostrado, es un espíritu parecido el que inspira una gran parte del culto moderno de la acción, a pesar de los aspectos mecánicos y abstractos que ésta presenta frecuentemente. En la perspectiva que, por el contrario, nos interesa aquí, se trata de la claridad y de la presencia de sí mismo, con ocasión de todo reencuentro y de toda evocación de la calma que coexiste con el movimiento y los cambios, y crea así, a lo largo de la vida recorrida, una continuidad que es también la de una invulnerabilidad y de una invisible soberanía.

Es preciso también para esto una especie de libertad en rela-

ción al pasado y al porvenir, la intrepidez de un alma liberada de los lazos del pequeño yo, el "ser" que se manifiesta bajo la forma de "ser en acto". La naturaleza necesaria en este modo de ser impide hablar de "heroísmo" para caracterizar algunas de sus manifestaciones particulares: es ajena a todo lo que se asocia, casi siempre patético o romántico, individualista, retórico, o incluso exhibicionista, con las concepciones modernas, del "heroísmo". Y esperamos que no sea necesario subrayar aquí que ésta palabra "acto" no debe prestarse a ninguna aproximación con una filosofía universitaria neo-hegeliana de ayer, la cual se centraba sobre este concepto.

11.- La acción sin deseo. La ley causal.

Dirigiremos ahora nuestra atención sobre un aspecto particular de la actitud que examinamos aquí, aspecto que puede aplicarse a un dominio más amplio y que no es necesariamente excepcional: el campo de la vida activa, entendido como el de las obras, actividades y realizaciones de las que el individuo toma deliberadamente la iniciativa. No se trata aquí de la simple experiencia vivida, sino de procesos ordenados para alcanzar un fin. La conformación ya indicada del tipo humano que nos interesa, debe desembocar, a tal efecto, en una orientación que el mundo de la Tradición había ya resumido esencialmente en dos máximas fundamentales. La primera de estas máximas dice que es preciso actuar sin tener en consideración los frutos, sin que sea determinante la perspectiva de éxito o fracaso, de victoria o derrota, de ganancia o de pérdida, así como tampoco, las de placer o dolor, de aprobación o desaprobación de los demás.

Se ha llamado también a esta forma de acción la "acción sin deseo", y en ella la dimensión superior, cuya presencia se presupone en uno mismo, se afirma en la capacidad de actuar con una aplicación no menor, sino, por el contrario, más grande, de la que puede dar prueba un tipo de hombre diferente en las formas ordinarias de la acción condicionada. Aquí puede hablarse también de un "hacer lo que debe ser hecho", con impersonalidad. La coexistencia de los dos prin-

cipios, necesaria para ello, aparece más nítidamente en la segunda máxima tradicional a la que hacíamos alusión, que es la de "actuar sin actuar". Es una forma paradójica extremo-oriental de indicar una forma de acción que no entraña, ni "mueve" al principio superior, al "ser" en sí, el cual permanece, sin embargo, como verdadero sujeto de la acción, aquel a quien debe su fuerza motriz primaria y que la sostiene y guía desde el principio al fin.

Es evidente que una orientación así se aplica sobre todo al dominio donde se ejerce sin obstáculos la influencia determinante, a la vez de la "naturaleza propia", y de todo lo que deriva de la particular situación que uno ha asumido activamente, como individuo, en la existencia. Es precisamente a este marco al que se refiere esencialmente la máxima que propone que se actúe sin pensar en los frutos y que se haga lo que debe ser hecho: el contenido de una acción así no es dado por iniciativas que nazcan de la negación de la pura libertad, sino que es definido por la propia ley natural interior.

Mientras que la actitud dionisíaca afecta principalmente al aspecto receptivo de la prueba de la confirmación de sí mismo en el seno del devenir y, eventualmente, ante lo imprevisto, lo irracional y todo lo que es problemático, la orientación de lo que acabamos de hablar se refiere al aspecto específicamente activo y, de alguna manera, exterior, del comportamiento y de la expresión personal. Otra máxima del mundo de la Tradición puede aplicarse a este segundo caso: "Ser entero en los fragmentos, recto en lo curvo". Hemos hecho alusión, evocando toda una categoría de actos que, en realidad, son periféricos y "pasivos", que no comprometen la esencia, son casi reflejos automáticos y reacciones irreflexivas de la sensibilidad. Incluso la pretendida plenitud de la simple "vida", en gran parte biológicamente condicionada, no pertenece, en el fondo, a un plano mucho más elevado. La acción que parte del núcleo profundo del ser, supraindividual en alguna medida y que toma la forma de un "ser en tanto que se es acto", ofrece otro carácter. Se permanece entero en estas acciones, cualquiera que sea su objeto. Su cualidad es invariable, indivisible e inmultiplicable: es una pura expresión de sí mismo, sea en la obra más modesta de un artesano como en un trabajo de mecánica de precisión o en la acción adecuada, realizada ante el peligro, en un puesto de

mando, de control de grandes fuerzas materiales y sociales. Peguy no ha hecho más que enunciar en principio ampliamente aplicado en el mundo de la Tradición, cuando dice que el trabajo bien hecho es una verdadera recompensa en sí mismo y que el verdadero artesano ejecuta con igual cuidado un trabajo que será visto y un trabajo que no lo será. Volveremos sobre este tema en uno de los capítulos siguientes.

Un punto particular que merece quizás ser tenido en cuenta concierne a la verdadera significación de esta idea según la cual el placer y el dolor no deben tenerse en cuenta como móviles, cuando se hace lo que debe ser hecho. Esto podría fácilmente hacer pensar en una línea de conducta próxima a un "estoicismo moral", con la aridez y la falta de impulso que esto comporta. El hombre que actúa partiendo de la "vida" y no del "ser", difícilmente conseguirá imaginarse que una orientación de este tipo sea posible cuando no se obedece a ninguna norma abstracta, a ningún "deber" superpuesto al impulso natural del individuo, porque este impulso incitaría, por el contrario, a buscar el placer y a huir del dolor. Se trata, aquí, en todo caso, de un lugar común que deriva, en realidad, de una generalización arbitraria de ciertas situaciones, donde el placer y el dolor son vistos en sí, como algo desgajado que consideraciones de orden racional transforman en móvil de acción. Pero en toda naturaleza "sana" (es el momento oportuno de emplear esta expresión) situaciones de este género son mucho menos frecuentes de lo que se cree: sucede a menudo que el punto de partida no es una reflexión, sino un cierto movimiento vital que, desarrollándose, tendrá como resonancia el placer o el dolor. Y puede hablarse, efectivamente, de una "decadencia" vital, cuando uno coloca en primer lugar en su vida, solamente los valores hedonistas y eudemonistas. Esto implica una escisión y una "desanimación" que recuerdan la forma que puede tomar el placer amoroso para el depravado y el vicioso: en él, lo que brota naturalmente del movimiento del *eros* cuando éste encuentra su realización en la posesión de la mujer y en el abrazo, se convierte en un fin separado, al cual todo lo demás sirve de medio.

De todas formas, lo importante es establecer la distinción —conocida por las enseñanzas tradicionales— entre la felicidad (o el placer) ávido y la felicidad (o placer) heroico (empleamos aquí el tér-

mino "heroico" con las reservas ya expresadas), distinción correspondiente también a dos actitudes y a dos tipos opuestos de hombres. El primer tipo de felicidad o de placer pertenece al plano naturalista y se caracteriza por la pasividad respecto al mundo de los impulsos, de los instintos, de las pasiones y las inclinaciones. El fondo de la existencia naturalista ha sido tradicionalmente descrito como deseo y como sed, y el placer ávido como aquel que se liga a la satisfacción del deseo en términos de un momentáneo desahogo de la sed ardiente que mueve la vida hacia delante. El placer "heroico" es, por el contrario, el que acompaña a una acción querida que parte del "ser", del plano superior a la vida; de una cierta forma se confunde con la embriaguez especial de la que ya hemos hablado.

El placer y el dolor prohibidos por la norma de la acción pura son los del primer tipo, es decir, del tipo naturalista. Pero la acción pura comporta la otra clase de placer o felicidad, de tal manera que sería falso pretender que se despliega en un clima árido, abstracto y sin vida; en ella también puede haber un fuego y un impulso pero de un género muy particular, caracterizados por la presencia y una transparencia constantes del principio superior, sereno y distanciado que es aquí, como ya hemos dicho, el verdadero principio actuante. Es importante en esta perspectiva no confundir la forma de acción (es decir su significado íntimo, el modo en que vale para el yo) con su *contenido*. Todo lo que puede servir de objeto de placer ávido y pasivo, puede, en principio, ser *también* objeto de placer heroico y positivo, y viceversa. Decimos "en principio", pues se trata de una dimensión diferente, que puede contenerlo todo, comprendidas posibilidades ajenas al dominio de la existencia natural condicionada. En la práctica son muchos, sin embargo, los casos en que esto es verdadero y posible con la única condición de que se produzca este cambio de cualidad, esta transmutación de lo sensible en lo hipersensible, en la que acabamos de ver uno de los aspectos principales de un dionisismo completado y rectificado.

Conviene poner en relieve, finalmente, la analogía existente entre el placer positivo o heroico y el que, incluso en el plano empírico, acompaña a una acción perfecta en todos los casos en que su estilo es, en alguna manera "comprometido" e "integral". Es una

experiencia frecuente la del placer particular que acompaña, en general, el ejercicio de una actividad, cuando después de los esfuerzos que han sido necesarios para asimilarla sin estar empujado por la idea de un "placer ávido", se vuelve una habilidad, una espontaneidad de orden superior, una maestría, casi un juego. Todos los elementos que hemos considerado en este párrafo se completan, pues, recíprocamente.

Añadiremos algunas consideraciones relativas a un aspecto más exterior, el de las interacciones a las que se expone el individuo "integrado", en el sentido que damos a este término en la medida en que está situado en una sociedad, una civilización y un medio cósmico determinado.

Acción pura no significa acción ciega. La regla que prohibe tener en cuenta las consecuencias se refiere a los móviles afectivos e individuales, y no a las condiciones objetivas, cuya acción debe tenerse en cuenta para ser, en la medida de lo posible, una acción perfecta, o al menos, para no estar abocada al fracaso desde el principio. No se puede triunfar: esto es secundario, pero ello no debe depender de una ignorancia de todo lo que condiciona la eficacia de la acción, es decir, en general, relaciones de causalidad y de la ley de las acciones y reacciones concordantes. Puede ampliarse esta perspectiva, a fin de precisar la actitud que puede adoptar sobre todos los planos el hombre integrado, tras haber eliminado las nociones corrientes de bien y mal. La superación objetiva del plano de la moral, sin *pazos*, ni polémica se realiza, en efecto, por el *conocimiento* de las causas y de los efectos y por una conducta que solo tiene este conocimiento como base. La noción moral de "pecado" debe sustituirse por la noción objetiva de "falta" o, más exactamente, de "error". Para quien ha situado su propio centro en la trascendencia, la idea de "pecado" tiene tan poco sentido como base. La noción moral de "pecado" tiene tan poco sentido como las nociones corrientes y, por lo demás, variables de bien y de mal, de lícito e ilícito. Todas estas nociones están quemadas, no pueden reaparecer más. Si se prefiere, pierden su valor absoluto y son puestas objetivamente a prueba en función de las consecuencias de hecho derivadas de una acción interiormente liberada de tales nociones.

Al igual que para las demás formas de comportamiento ya mencionadas, que convienen en una época de disolución, se encuentra, aquí también una correspondiencia precisa en ciertas enseñanzas tradicionales. Podemos hacer referencia especialmente a esta concepción bastante conocida, pero casi siempre mal comprendida, debido a sobreañadidos moralizadores, la llamada ley del *karma*. Concierne a los efectos producidos en todos los planos por actos determinados, de forma natural y directa, sin ningún carácter moral positivo o negativo, ni de sanción moral, sino simplemente porque esos actos contienen ya la causa. Es la extensión del carácter propio a las leyes físicas, tal como las concibe la ciencia moderna: no implican ninguna sujeción interior en cuanto a la conducta a seguir después de que se las ha reconocido. Por lo que concierne al "mal" hay un viejo proverbio español que expresa esta idea: "Dios ha dicho: toma lo que quieras y paga el precio" y el Corán dice también: "El que hace mal, se lo hace a sí mismo". Se trata, pues, de divisar la posibilidad de algunas reacciones objetivas; si se acepta, incluso cuando son negativas, la acción sigue siendo libre. Puede observarse que, en principio, los determinismos propios a los que se ha llamado el "destino" en el mundo Tradicional y que servían de base a diversas formas de adivinación y de oráculos, fueron, también, considerados desde este ángulo: se trataba de ciertas direcciones generales objetivas de los acontecimientos, que se podían tener o no en cuenta tras haber medido las ventajas y los riesgos inherentes al decidirse en uno u otro sentido. Por analogía: sabiendo que las previsiones metereológicas son desfavorables se puede abandonar o mantener un proyecto de ascensión difícil o un vuelo. Si no se renuncia al proyecto, se acepta el riesgo desde un inicio. Pero la libertad permanece. Ningún factor moral entra en juego. En algunos casos la "sanción natural", el *karma*, puede ser parcialmente neutralizado. Siempre por analogía: se puede saber con anticipación que una cierta forma de vivir entrañará probablemente enfermedades. Puede uno no inquietarse y recurrir luego, en caso de riesgo, a la medicina para neutralizar los efectos. Entonces todo se reducirá a un juego de reacciones diversas y la salida última dependerá de la que sea más fuerte. La misma perspectiva y el mismo comportamiento son igualmente válidos en un plano no material.

En el caso de un ser que ha alcanzado un alto grado de unificación, todo lo que se asemeja a una "sanción interior" puede ser interpretado de la misma forma —sentimientos positivos en el caso de una determinada línea de acción, sentimientos negativos en una línea de actuación opuesta, es decir, según que esta línea sea conforme o no al "bien" y al "mal" en función del contenido concreto que pueden tener estos conceptos en relación a una sociedad o a una clase social, una civilización o una época dadas. Fuera de las reacciones puramente externas, sociales, se puede sufrir, experimentar un sentimiento de "falta" o de vergüenza cuando se actúa en contra de la tendencia que, a pesar de todo, prevalece en el fondo de uno (para el hombre ordinario, es siempre su condicionamiento hereditario y social, actuando en su subconsciente) y no ha sido más que aparentemente reducida al silencio por otras tendencias y por lo arbitrario del "yo físico"; cuando, al contrario, se siga esta tendencia, se obtendrá un sentimiento de satisfacción y apaciguamiento. En fin, la "sanción interior" negativa puede intervenir hasta el punto de provocar una catástrofe en el caso ya señalado, en que, partiendo de una vocación considerada como la más profunda y auténtica, se haya escogido un cierto ideal y una cierta línea de conducta, pero que luego se ha ido cediendo a otras tendencias y que se constata pasivamente su propia debilidad y el fracaso, dejando subsistir la disociación interna debido a la pluralidad no coordinada de las tendencias.

Estas reacciones afectivas tienen un carácter y una orientación puramente psicológicos; pueden ser indiferentes a la cualidad intrínseca de los actos, no tienen una significación trascendente, es decir, un carácter de "sanción moral" y no se debe superponerlos a una mitología de interpretaciones morales si se ha alcanzado la verdadera libertad interior. Es precisamente en estos términos objetivos como Guyau, Nietzsche y varios otros más han hablado de esos fenómenos de la "conciencia moral" sobre la que diversos autores han intentado fundar casi experimentalmente —pasando ilegítimamente del plano de los derechos psicológicos al de los valores puros— una ética no basada abiertamente en imperativos religiosos. Este aspecto desaparece automáticamente cuando el ser se unifica y la acción parte de esta unión; precisemos, para eliminar completamente todo lo que

implicaría un límite o un apoyo cualquiera cuando el ser se convierte en uno *queriéndolo*, habiendo *escogido* la unidad: pues, aquí también se presupone una elección, cuya orientación no es obligatoria. Puede aceptarse o querer *también* la no-unidad; en la categoría de los tipos superiores de los que nos ocupamos, puede haber quienes puedan permitírselo. En semejante caso, la unidad, en el fondo, no está realmente ausente, sino que, más bien, desmaterializada, subsiste en un plano más profundo, invisible.

Se puede, por fin, recordar, entre parentésis, que, en la Tradición misma a la cual se refiere la doctrina del *karma*, no se ha excluído la posibilidad de una desaparición, no sólo de las reacciones emotivas de las que acabamos de hablar (''impecabilidad'', neutralidad interior en el bien y en el mal) sino también de la neutralización ''mágica'' (si podemos expresarnos así) de las reacciones propiamente kármicas en el caso de un ser que haya realmente quemado su parte natural, estando, pues, activamente desindividualizado.

Esta parcial digresión podrá servir, quizás, a poner de relieve más claramente de qué manera puede eliminarse impersonalmente el plano ''moral'' sin ningún *pazos*, tomando en consideración la ley de la casualidad contemplada en toda su extensión. Anteriormente habíamos ya examinado el dominio de la acción exterior, donde se impone ya el conocimiento de esta ley. En el dominio interior, se trata de saber qué ''golpes del propio yo'' pueden eventualmente resultar de ciertos comportamientos y regirse, en consecuencia, con la misma objetividad. El complejo del ''pecado'' es una concreción patológica nacida bajo el signo del Dios-persona, del ''Dios de la moral''. La conciencia de un error cometido, que reemplazando al sentimiento del pecado ha sido, por el contrario, uno de los rasgos característicos de las tradiciones con un carácter metafísico, es un tema que el hombre superior puede hacer suyo en la época actual más allá de la disolución de los residuos religiosos, siguiendo la línea precedentemente indicada. Las observaciones siguientes de F. Schuon aportan, sobre este punto, esclarecimientos complementarios: ''Los hindúes y los extremo-orientales no tienen visiblemente la noción de ''pecado'' en el sentido semítico del término; no distinguen las acciones bajo la relación de un valor intrínseco, sino bajo el de la oportunidad, en vistas de las reac-

ciones cósmico-espirituales y también bajo el de la utilidad social; no distinguen lo "moral" de lo "inmoral", sino entre lo ventajoso y lo nocivo, lo agradable y lo desagradable, lo normal y lo anormal, expuestos incluso a sacrificar el primer término —pero fuera de toda clasificación ética— al interés espiritual. Pueden llevar la renuncia, la abnegación, la mortificación, hasta el límite de lo que es humanamente posible, pero sin, por ello, ser "moralistas".

* * * *

Podemos, pues, concluir con estas observaciones la parte principal de nuestra investigación. En resumen, el hombre para el cual la nueva libertad no significa la ruina porque posee, ya sea por su estructura especial o porque esté en condiciones de conquistarla gracias a una ruptura existencial de nivel que reestablezca el contacto con la dimensión superior del "ser" una base sólida en sí mismo, tal hombre hará suya una visión de la realidad despojada del elemento humano y moral, liberada de las proyecciones de la sentimentalidad y de la subjetividad, de las superestructuras conceptuales, finalistas y teístas. Esta reducción a la realidad pura en el plano de la visión general del mundo y de la existencia será precisada a continuación. Tiene por contrapartida el hecho de que la persona misma se refiere al ser puro: la libertad de la existencia pura, sobre el plano exterior, con su propia norma, norma de la que hará su propia ley, en la medida en que, desde el inicio, el ser no es uno, donde tendencias secundarias y divergentes coexisten y donde factores externos buscan ejercer una influencia.

Prácticamente, en el dominio de la acción, hemos considerado un régimen de experiencias que comportan dos grados y dos fines: el conocimiento-prueba de sí mismo, primero en tanto que ser determinado, luego como ser en quien está efectivamente presente la dimensión de la trascendencia. Esta constituye el fundamento último de la propia ley de cada ser y, por eso mismo, su suprema justificación. Tras el hundimiento de todo, en un clima de disolución, el problema de una significación incondicionada e intangible de la vida no comporta más que una solución: asumir, directamente, su ser desnudo en fun-

ción de la trascendencia.

En cuanto a la forma general de comportamiento a adoptar respecto al mundo, una vez obtenidas de la forma indicada, una clarificación esencial y una confirmación de sí mismo, hemos visto que consiste en una apertura intrépida a toda experiencia posible, sin lazos, estrechamente confundida con el desapego. El hecho de que implique una alta intensidad de vida y un régimen de superación propio para reavivar y alimentar en sí el sereno principio de la trascendencia, esta orientación tiene algunos rasgos comunes con lo que Nietzsche ha llamado el estado dionisíaco: pero dada la forma en que ese estado debe ser completado, el término de "*apolinismo dionisíaco*" es quizás el más adecuado. Sin embargo, cuando en las relaciones con el mundo, se trata, no de la experiencia vivida en general, sino de una manifestación de sí mismo a través de las obras y de las iniciativas activas, la actitud adecuada consiste en permanecer entero en cada acto, actuar de manera pura e impersonal, "sin deseo", sin apego.

Hemos hablado también de un estado particular de embriaguez lúcida ligada a toda esta orientación y muy esencial para el tipo de hombre que estudiamos aquí, pues reemplaza la animación que, en un mundo diferente, podría serle dada por un medio formado por la Tradición, lleno de sentido, en consecuencia, o por la adhesión subintelectual a la afectividad y a los impulsos, al fondo vital de la existencia, al puro *bios*. Hemos, por fin, consagrado algunos comentarios al realismo de la acción, el régimen del conocimiento que conviene sustituir a la mitología de las sanciones morales interiores y del "pecado".

Quien conozca otras de nuestras obras podrá encontrar la correspondencia existente entre esas perspectivas y algunas orientaciones que caracterizaron, en otro tiempo, escuelas y corrientes del mundo de la Tradición, pero que pertenecían, casi siempre, sólo a la "doctrina interna". Repitamos lo que ya hemos dicho, a saber, que sólo por razones contingentes y de oportunidad, hemos examinado temas desarrollados por algunos espíritus modernos. Nietzsche en particular: más precisamente con el fin de establecer una relación con los problemas de los que ya se han preocupado espíritus europeos que ya habían previsto la llegada del nihilismo, del mundo sin Dios, y habían

intentado superarlo de forma positiva. Debe quedar bien claro, en efecto, que podríamos haber eludido completamente tales referencias. Igualmente no es más que con el propósito de establecer un acercamiento oportuno con lo que ya había sido, más o menos confusamente, presentido por algunos autores contemporáneos, por lo que juzgamos oportuno tratar brevemente esta corriente conocida bajo el nombre de *existencialismo*, antes de estudiar algunos dominios particulares de la cultura y de las costumbres de hoy, para precisar la actitud que conviene adoptar frente a ellas.

EL CALLEJÓN SIN SALIDA DEL EXISTENCIALISMO

12.- Ser y existencia inauténtica

Como es sabido, existen dos géneros de existencialismo. El uno es el de un grupo de filósofos profesionales, cuyo pensamiento hasta hace poco sólo era conocido en ambientes intelectuales bastante restringidos. Luego viene el otro, el existencialismo vivido, puesto de moda después de la segunda guerra mundial, con grupos que han recogido algunos temas de los existencialistas filosóficos para adaptarlos al plano literario o para extraer los principios, la justificación doctrinal de un comportamiento anticonformista, anarcoide o rebelde como el caso bien conocido de los existencialistas de St. Germain des Près de ayer o de otros ambientes parisinos inspirados básicamente por Sartre.

Tanto un tipo de existencialismo como el otro tienen el valor de signos de los tiempos. Todo aquello de forzado y *snob* que ha presentado a menudo el segundo existencialismo, no le impide haber tenido un valor indicativo en no menor medida que el existencialismo ''serio'' filosófico. En efecto, los existencialistas de orientación práctica son presentados o se presentan de aquella generación de la huída, golpeada por la crisis final del mundo moderno, de la que ya hablamos. Por ello superan a los existencialistas filosóficos, generalmente profesores, cuyas especulaciones de tertulia y de universidad, si bien han reflejado algunos motivos de la crisis contemporánea, no han afectado a su vida cotidiana, típicamente pequeño burguesa, alejada de todo lo que precisamente caracterizaba la conducta práctica personal anticonformista de los diversos exponentes de la alta corriente existencialista.

A pesar de ello será del existencialismo filosófico del que nos ocupemos aquí. Pero ha de quedar bien claro que no intentamos discutir "filosóficamente" las posiciones, ni ver si especulativamente son "verdaderas" o "falsas". Además de que ello implicaría una extensión mucho mayor de la consentida, el asunto incluso carecería de interés para nuestros fines. En su lugar examinaremos algunos de los motivos más típicos del existencialismo subrayando su significado simbólico y, precisamente "existencial", esto en cuanto testimonio indirecto en el plano abstracto y discursivo de la sensación de la existencia de un determinado tipo humano de nuestros días. Por añadidura la razón de este examen es el trazar una linea de demarcación entre las posiciones que hemos definido precisamente y las ideas de los existencialistas, cosa tanto más oportuna cuando el uso de cierta terminología por nuestra parte podría hacer nacer la idea errónea de una afinidad inexistente.

Aparte de la sistematicidad y un arsenal filosófico más elaborado, la situación de los existencialistas filosóficos es análoga a la de Nietzsche: ellos también son hombres cortados del mundo de la Tradición, privados de todo conocimiento o comprensión del mundo de la Tradición. Trabajan con las categorías del "pensamiento occidental", lo que casi equivale a decir profano, abstracto y sin raíces. Es significativo el caso de Jaspers, que fue el único, entre los existencialistas, que hizo alguna referencia superficial a la "metafísica", que confunde con misticismo; pues bien, al mismo tiempo, exalta la "iluminación racional", la "libertad e independencia del hombre filosofante", no soporta ningún tipo de autoridad temporal y espiritual y rechaza todo tipo de obediencia a los "Hombres supuestos micrófonos de Dios", como si ninguna otra cosa fuera concebible. Son los horizontes típicos del intelectual de extracción burguesa-liberal. Esto es lo contrario de nosotros, que aunque consideremos algún problema moderno, no es con las categorías del mundo moderno como vamos a aplicarnos a clarificarlo o a eliminarlo. Si a pesar de todo, alguna vez los existencialistas encuentran algún tramo del buen camino, ello ocurre casi por casualidad, no partiendo de bases sólidas, lo que les lleva a inevitables oscilaciones, carencias y mezcolanzas, cogidos en un desmoronamiento interior. Por último,

hay que acusar a los filósofos existencialistas de una terminología arbitraria inventada a propósito, que especialmente en Heidegger llega a ser inconcebible e insoportablemente superflua y abstrusa.

El primer punto que interesa poner en relieve en los existencialistas es la afirmación del primado "óntico-ontológico" de este ser concreto e irrepetible que siempre somos. Esto se expresa también diciendo que "la existencia precede a la esencia". La "esencia" equivale aquí a todo lo que podría ser juicio, valor, nombre. En cuanto a la "existencia" es asociada a "la situación" en el espacio, el tiempo, la historia, en los cuales cada individuo se encuentra concretamente. La expresión usada por Heidegger es "el existir". Él la conecta estrechamente con "el existir en el mundo", al extremo de ver en ello un elemento constitutivo esencial del ser humano. Reconocer las condiciones impuestas por "la situación" sería la premisa para no caer en la mixtificación y el autoengaño.

En lo que tienen de válido, las consecuencias de este primer tema básico existencialista, poco añaden a lo que nosotros ya habíamos establecido acerca de la afirmación de la propia naturaleza y el rechazo de todas las doctrinas y normas que puedan tener una validez universal, abstracta y normativa. De cualquier modo se confirma la dirección en la cual debe buscarse el único apoyo en un clima de disolución. Jaspers, en particular, muestra que todo examen "objetivo", aislado de "la situacionalidad" de los problemas y de las visiones del mundo lleva inevitablemente al relativismo, al escepticismo, y, por último, al nihilismo. La única vía que se ofrece es la de "la elucidación" (*Erhellung*) de las ideas y de los principios a partir de su fundamento existencial, a saber la verdad del "ser" que está en cada uno. Es encerrarse en un círculo. Sin embargo, respecto a ello, Heidegger, dice acertadamente que lo importante no es salir del círculo, sino estar en él de manera justa.

La relación que existe entre esta orientación y un ambiente ya carente de sentido es ilustrado por la oposición existencialista entre "autenticidad" e "inautenticidad". Heidegger habla del estado de inautenticidad, de fallo, de "velarse" a sí mismo, o de esta huida de uno mismo que consiste justamente en ser arrojado a la existencia común, banal y cotidiana, con sus "evidencias", sus habladurías. sus

equívocos, sus embrollos, sus utilidades, sus formas de ''tranquilización'' y de ''relajamiento'', sus diversiones escapistas. La existencia auténtica se anuncia y se inicia cuando se siente que el trasfondo de esta vida es la nada y se es reclamado por el problema del ser más profundo, más allá del YO social y de sus categorías. En ello tenemos una recapitulación de todas las críticas que concluyen en la constatación de lo absurdo e insignificante de la vida moderna.

Sin embargo la afinidad de este orden de ideas con las posiciones definidas ya por nosotros es relativa porque el existencialismo se caracteriza por una inaceptable sobrevaloración de la ''situacionalidad''. El ''existir'' sería para Heidegger, siempre, ''un ser en el mundo''. El destino de la ''finiquitud situacional'' sería para Jaspers, como para Marcel, un hecho-límite, un dato frente al cual el pensamiento se detiene y naufraga. Heidegger repite que el carácter de ''ser en el mundo'' no es accidental para el Sí, éste no puede existir sin aquello, el hombre no *es* primero para luego tener una relación con el mundo, relación accidental, ocasional y arbitraria relativamente a lo que es. Ahora bien, todo ello sólo podrá ser válido para un tipo diferente del que nos interesa. Como sabemos, en éste una distancia interior hace que, aunque cogido por una total asunción de lo que él tiene como condicionantes, se limite el impacto de todo condicionamiento ''situacional'' y, desde un punto de vista superior lo minimiza hasta hacerlo aparecer como una cosa contingente, a todo ''ser en el mundo''.

Sin embargo los existencialistas demuestran una total incongruencia, pues al mismo tiempo plantean una ruptura de este ''aprisionamiento'' del individuo y de esta simple inmanencia, que, como hemos visto, perjudica gravemente las posturas de Nietzsche. Ya en Sören Kierkegaard, considerado como el padre espiritual de los existencialistas, la ''existencia'' esta presentada como un problema porque el autor emplea la palabra alemana *Existenz* en el sentido muy particular de un punto paradójico donde lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno están presentes al mismo tiempo, se encuentran, pero también se excluyen el uno al otro. Parecería que así se reconozca en el hombre también la presencia de la dimensión de la trascendencia (los existencialistas, que filosofan de una manera abstracta, hablan ellos también, del hombre en general, cuando se debería referirse siempre

a un tipo del hombre determinado). Sin embargo la concepción de la *Existenz*, a la vez presencia física del yo en el mundo (bajo una forma y una situación determinada, concreta y única —uno debe reportarse aquí a la teoría de la naturaleza y la ley personal cf. pág. 44 del original "Ser uno mismo"—) y presencia metafísica del Ser (de la trascendencia) en el yo, permanece válida para nosotros también.

En esta perspectiva, un cierto existencialismo podría igualmente coincidir con otro punto que ya hemos establecido, concerniente a un antiteismo positivo y la superación existencial del Dios personal, objeto de fe o duda. Siendo el centro del yo, también, misteriosamente, el centro del Ser, "Dios" (la trascendencia) debe ser afirmada, no como en contenido de una fe o de un dogma, si no en tanto que *presencia* en la existencia y en la libertad. La frase de Jaspers: "Dios es seguro para mí en la medida en la que yo existo auténticamente" nos lleva, a un cierto sentido, al estado del que ya hemos hablado, en donde poner en duda el Ser equivaldría a ponerse en duda a sí mismo.

De este primer examen de las ideas existencialistas podemos sacar como positivo que ellas han puesto en evidencia la estructura dual de un cierto tipo de hombre (no del hombre en general) y la ruptura del nivel "vida" mediante la admisión de una presencia de orden superior. Pero ahora vamos a ver el problema que todo ello suscita y que el existencialismo no resuelve.

13.- Sartre. La cárcel sin muros.

De todos los existencialistas, Sartre es quizás el que más ha puesto de relieve "la libertad existencial". Su teoría refleja esencialmente el movimiento de distanciamiento que está en el origen del mundo nihilista. Sartre habla del acto "*néantissant*" (que transforma al hombre en nada) del ser humano, del cual expresa la libertad y constituye la esencia y el sentido último de todo movimiento dirigido a un fin y, en última instancia, de toda existencia del hombre en el tiempo. La "justificación" especulativa de esta idea, es que, "para obrar, hace falta abandonar el plano del Ser y abordar resueltamente

el del no ser'', todo fin corresponde a una situación que no existe todavía y por tanto, dentro de esta perspectiva, a la nada, al espacio vacio de todo lo que es solamente posible. La libertad actuante introduce por lo tanto la ''nada'' en el mundo: ''el ser humano reposa primero en el seno del ser y se desprende luego por un retroceso aniquilador'' y ello no sólo cuando dudando, interrogando, buscando, destruyendo, pone al ser en duda, sino también por la obra de no importa qué deseo, movimiento o pasión, sin ninguna excepción''. La libertad no es, pues, presentada como ''una ruptura aniquiladora con el mundo y con uno mismo'', como una pura negación de lo dado: no ser lo que se es, ser lo que no se es. Este proceso de ruptura y de superación que deja tras de sí la nada y se dirige a la nada crea, por su repetición, el despliegue de la existencia en el tiempo (''la temporalización''). Sartre dice precisamente: libertad, elección, aniquilación, temporalización, son sólo una sola y única cosa.

Los otros existencialistas comparten esta manera de ver, en particular Heidegger, cuando coloca en la ''superación'' la esencia, la estructura fundamental del sujeto, del yo y de la ipseidad, del ''ser que siempre somos'', bajo cualquier nombre que le pongamos. Pero es sobre todo en Sartre donde aparece la relación entre estos puntos de vista y su trasfondo ''existencial'' formado por la experiencia específica del hombre actual, que, una vez rechazados todos los soportes y todos los lazos, se encuentra abandonado a sí mismo.

Sartre recurre a las más sutiles argumentaciones para demostrar ''objetivamente'' que el fondo último de toda acción humana es la libertad absoluta, que no hay una situación en donde el hombre no deba escoger, en la medida que sólo encuentra apoyo en él mismo. Así, según él, no escoger es todavía una elección, de lo cual resulta que en el fondo la libertad es tanto el acto voluntario como el acto pasional, como el abandono, la obediencia, la vía libre dada a un instinto. La ''naturaleza'', la ''fisiología''. la ''historia'' o cualquier otra referencia no son excusas válidas, pues, en el sentido que acabamos de indicar, la libertad fundamental y la responsabilidad personal subsisten. Se presenta, pues, como un estado de hecho demostrado por el análisis filosófico lo que en Nietzsche era más bien un imperativo: no hay nada sobre lo cual el hombre superior tenga derecho de descargarse de

su responsabilidad y del "sentido" de la vida. Pero el enfoque es muy diferente. El hombre, para Sartre, está como en una cárcel sin muros: no puede encontrar ni en él, ni fuera de él, un refugio contra su libertad, está destinado a ser libre, está condenado a ser libre, no puede evadirse de su libertad. Es precisamente en este enfoque donde ya hemos encontrado el testimonio más característico del sentido específico, negativo, que ha tomado la libertad que no puede ser rechazada como tal, que no puede escoger o ser la libertad, esto es para Sartre un límite, un "dato" primordial, insuperable y angustioso.

Todo lo demás, el mundo exterior, el conjunto de las limitaciones causadas por los hombres, las cosas o los sucesos no sería jamás, como hemos dicho, una verdadera violencia: toda impotencia, toda tragedia, incluso la muerte, podrían ser asumidos, en principio, dentro de la libertad. En la mayor parte de los casos, todo se reduciría a factores que, desde luego, es necesario tener en cuenta, pero que no encadenan interiormente (es casi la línea objetiva de conducta que hemos considerado. Cf. Págs. 105 y sigs. del original "Disolución del individuo"). Aquí Sartre ha tomado prestado a Heidegger el concepto de "utensilidad" (*Zuhandenheit*), la idea de todo lo que viene a nosotros del exterior, de los hombres y de las cosas, puede ofrecer un carácter de "puro medio utilizable": presuponemos siempre, no solamente una estructura o una conformación particular, sino también una toma de posición, una meta, una dirección, escogidos o aceptados sólo por mí y en relación a los cuales los factores exteriores cesan de ser neutros y se vuelven, sea propicios —utilizables—, sea adversos. Uno u otro de estos carácteres puede invertirse cuando cambian mi posición, mis intenciones y mis tendencias. Una vez más, no se sale del círculo cerrado de la propia libertad fundamental: "(El hombre) no hace nada que no haya querido, sólo ha querido lo que ha hecho".

No examinaremos aquí detalladamente la argumentación, a menudo algo paradójica, que Sartre ha desarrollado a este respecto. Es más interesante señalar que con todo esto, se precisa en Sartre la imagen específica del hombre libre "aniquilador", solo consigo mismo. "No tenemos detrás ni delante de nosotros el dominio luminoso de los valores, de las justificaciones o de las excusas", escribe. Estoy abandonado a mi libertad y a mi responsabilidad, sin refugio en mí ni

fuera de mí, sin excusas.

En cuanto a la tonalidad afectiva, esto equivale casi a sentir la libertad absoluta más como un peso que como una conquista (Heidegger emplea precisamente la palabra "peso" —*Last*— para caracterizar la sensación experimentada al ser "lanzado" en el mundo, aquel que tiene un sentimiento de su "existir", tan vivo como oscuros son para él el "de dónde" y el "hacia dónde"), mientras que la introducción del concepto de responsabilidad evidencia ya una de las principales grietas del existencialismo. ¿Responsabilidad frente a quien?. Una "aniquilación" radical (que debe ser interpretada, para el tipo de hombre que consideramos, como una manifestación activa de la dimensión de la trascendencia) no debería dejar subsistir nada que pudiera dar a la palabra "responsabilidad" un sentido cualquiera sobre el plano "moral", se sobreentiende, y no desde luego, en cuanto a las consecuencias, a las repecusiones exteriores, físicas o sociales, que puedan desprender de un acto interiormente libre. Así nos encontramos ya con la situación conocida de una libertad más *padecida* que *asumida*: el hombre moderno no *es* libre, sino que se *encuentra* libre en el mundo en que Dios ha muerto. "Es entregado a su libertad". Sufre por ello, en el fondo. Y cuando es plenamente consciente de esta libertad, la *angustia* se apodera de él, y el sentimiento, de otro modo absurdo, de una responsabilidad se manifiesta de nuevo.

14.- La existencia, "proyecto lanzado en el mundo"

Examinemos ahora otro tema característico y sintomático del existencialismo, el del "existir". Para Heidegger, el fondo del "existir" es la nada; uno es lanzado en el mundo sólo como una simple posibilidad de ser. En la existencia, para la entidad que soy, hay por lo tanto (metafísicamente) una indeterminación: puedo alcanzar o fracasar mi ser. Lo que el individuo representa queda curiosamente definido por un "poder ser existente" o también por un "proyecto lanzado en el mundo" (no está dicho que un simple proyecto se realice). Sartre escribe: "El Yo que yo soy depende, en sí, del Yo que no soy todavía,

en la medida precisa en que el Yo que no soy todavía depende del Yo que ya soy''. Aquí también, la angustia existencial se manifiesta. Heidegger la distingue con razón del miedo: el miedo nace, frente al mundo, de situaciones o peligros exteriores; no existiría si no existiera la angustia debida al sentimiento del carácter problemático del ser en general, al sentimiento de lo que no se es todavía lo que podríamos ser, sino también lo que no se es. Esta teoría traduce el clima de la vida moderna y testifica una traumatización fundamental del ser. Es inútil decir que sería absolutamente incomprensible para un tipo de hombre integrado: el que ignora la angustia y en consecuencia, el miedo.

Como el existencialismo no conoce una abertura con base religiosa, esta concepción del yo como una simple e incierta posibilidad de ser trae una consecuencia grave pero lógica, la temporalidad y la ''historización'' de la existencia. Si no se es nada, si uno está desprovisto de una base metafísica preexistente, si yo sólo soy si se realiza este puro proyecto que yo soy, es evidente que sólo existo en el tiempo en donde se desarrolla (o no se desarrolla) la realidad de mi simple posibilidad de ser. Así, el eventual proceso de ''superación'' que contempla el existencialismo de este tipo no ofrece más que un carácter ''horizontal'' y no vertical: como veremos, Heidegger habla precisamente de una ''extaticidad horizontal en la temporalidad'' y dice que el ser de cada uno de nosotros no es temporal, sencillamente porque se encuentra por azar en la historia. sino que lo es por su propio fondo. de manera tal que no puede ser más que *ser* en la temporalidad. Se comprende por lo tanto que si nos remitimos con angustia al devenir para el ser, descubrimos además la insignificancia de la existencia ''inauténtica'' en la vida socializada, superficial y banal, alcanzamos entonces el límite extremo de una verdadera ''filosfía de la crisis'' que habríamos podido clasificar pura y simplemente como una variedad del nihilismo moderno.

Es evidente que no podemos retener nada válido en los temas existencialistas, para esclarecerlos y con ello la orientación del hombre que nos interesa. Del mismo modo que hemos rechazado el valor intrínseco, fundamental del ''ser en el mundo'', también hay que rechazar igualmente, para el hombre integrado, la temporalidad en el sentido condicionante que acabamos de indicar. Sólo entre límites

bastante precisos es, para nosotros, aceptable la idea de la simple posibilidad de ser, de mi ser ontológicamente el proyecto de mi mismo, realizable o no realizable. No se trata aquí del "ser" sino de una de sus modalidades determinada, reconocida, deseada y asumida. El ser (que es necesario refererir a la dimensión de la trascendencia) no queda implicado y por lo tanto nuestro propio carácter problemático reviste un sentido relativo y cesa de ser dramático: la angustia metafísica es expulsada, mientras que al contrario, debido a su constitución interior diferente, el hombre que consideran los existencialistas, la padece e incluso *debe* padecerla.

Pasemos a otro punto. Introduciendo el concepto de "proyecto", el existencialismo ha debido admitir un acto primero que se sitúa antes de la existencia individual en el mundo, una decisión misteriosa que ha determinado el esquema de esta existencia, posible solamente, ciertamente, y sin embargo siempre determinada e inmutable cuando se realiza. Se ve aquí como un tema que pertenece, en el fondo, a la metafísica tradicional, tanto oriental como occidental (se puede, para esta última, hacer referencia a Plotino), ha sido transportada a un terreno completamente impropio. Esta predeterminación, a-crónica, pre-cósmica y pre-natal en cierto sentido, ha sido, en efecto, admitida por estas doctrinas; es a ella a la que se refiere la concepción de la "propia naturaleza" (el *svadharma* hindú, el "rostro original" extremo-oriental, etc.), y es esta concepción que, dentro de ciertos límites, justificaba el precepto de la fidelidad a uno mismo, de la "elección de sí mismo", de la "responsabilidad". Pero entonces el principio existencialista según el cual "la existencia precede a la esencia" no se mantendría. Se debería, en efecto, designar como esencia la preformación que contiene potencialmente lo que puede actualizarse en el curso de la existencia humana si uno vive "auténticamente", es decir, en unidad profunda consigo mismo. Sartre mismo, aunque colocando el énfasis sobre la libertad "aniquiladora" del Yo, coincide precisamente con esta perspectiva sin sospechar que pertenece a una sabiduría milenaria. Habla de un "proyecto fundamental", debido a una libertad original, que constituye la base de todos los planos particulares, de los fines y de los movimientos pasionales o voluntarios que pueden tomar forma en mi "situación". Para él, también, hay una

elección pretemporal, "anacrónica", "síntesis unitaria de todas mis posibilidades actuales", que pertenecen en estado latente en mi ser hasta que "circunstancias particulares" las pongan de relieve, sin por ello suprimir su pertenencia a una totalidad". Se podría ver una analogía entre estas ideas y las que hemos dicho de la prueba-conocimiento de sí mismo, del *amor fati* e incluso del estado dionisíaco, pero limitándolas siempre con la parte de nuestro ser ligada a la forma. Sin embargo existe una diferencia esencial debida a que, para la conciencia existencialista, la vía que lleva "hacia atrás" está bloqueada, bloqueada porque esta conciencia choca con algo que le parece impenetrable, injustificable, incluso diríamos, fatal. Sartre, en efecto, llega incluso a decir crudamente que todo empleo particular, en el momento de elecciones voluntarias o pasionales, racionales o irracionales, de esta libertad a la cual no puede escaparse, interviene "cuando ha empezado ya la partida". La elección originaria de este acto queda por tanto comparable al acto de echar la bola de la ruleta, acto en donde ya todo está potencialmente decidido.

Nos encontramos en consecuencia, ante un curioso contraste entre dos temas distintos: el de una libertad informe que tiene por base la nada y el de una especie de destino, de un "antes" determinante que, en el fondo, anularía esta libertad o la volvería completamente ilusoria. Es el reflejo de una sensación interior típica, propia a la época de disolución.

Teniendo en cuenta este fondo, los dos temas de Heidegger, que sin esto hubieran podido corresponder a ciertos elementos constitutivos ya indicados, de la actitud del hombre integrado, pierden mucho su sentido. Se trata, de una parte, del concepto de la decisión (*Entschlossenheit* = la decisión corresponde a una acción fiel al Yo, cual se despierta de una vida banal y sin consistencia) y, por otra parte, del concepto del *instante* (en tanto que apertura activa y continua en el tiempo, a las circunstancias, a medida que se presentan a nosotros como otras tantas maneras de actualizar nuestras posibilidades). Pero la correspondencia no es más que exterior. En efecto, las perspectivas que ofrece el existencialismo no parecen diferir mucho, en el fondo, de las que ofrece la teología teísta cuando habla de la "libertad de las criaturas": libre arbitrio que Dios ha dado al hombre, pero deján-

dole como única alternativa, bien renunciar, bien ser roto y condenado si la emplea realmente sin aceptar y seguir estrictamente, en sus decisiones y sus acciones, la voluntad y la ley divinas.

Allí en donde el existencialismo refleja el clima de un mundo sin Dios, este marco religioso no existe, sin embargo es la misma situación que subsiste velada con los mismos complejos emotivos. En el existencialismo que se ha desviado en un sentido religioso (Jaspers, Marcel, Wust, etc., por no hablar de los subproductos italianos de esta corriente) es formalmente admitida. Jaspers, por ejemplo, termina por restringir la libertad existencial a una libertad que puede realizar o no lo que se presenta como una posibilidad (el proyecto), pero no el cambiarlo. Saca de ello un imperativo moral que formula de la siguiente manera: "Es así que tú debes ser, si tú eres fiel a tí mismo". Sin embargo, lleva el mal, el no-valor, a la voluntad que se niega porque se contradice, porque no escoge lo que ya ha escogido ser. En apariencia esto corresponde de nuevo, en parte, a la vía que nosotros mismos hemos trazado, pero de repente, se vuelve a encontrar la diferencia ya mencionada, a saber la pasividad ante una "situación límite", delante de su falta de transparencia que provoca la equivocación y la abdicación. Jaspers cita justamente la sentencia cristiana "hágase tu voluntad" y añade: "Siento con certeza que, en mi libertad, no soy tal por mi propia virtud, sino que en ella yo soy dado a mi mismo: Yo, en efecto, puedo fallarme a mí mismo, no alcanzo mi libertad". Para él la libertad suprema sería "ser consciente de sí mismo en tanto que libertad respecto al mundo y suprema dependencia respecto a la trascendencia" y se refiere también a "la llamada oculta, siempre incierta, que viene de la divinidad".

Heidegger mismo habla de tener delante de sí, como un "inexorable enigma" del ser posible (del Yo) entregado o remitido a él mismo, implicado en una posibilidad dada con respecto a la cual el libre arbitrio cesa ya de ser indiferente: y, sin embargo, este autor niega que haya de ser un ser cualquiera del cual derivaría el "existir", es decir, mi ser concreto, determinado en el mundo y en el tiempo. Todavía hay más, Heidegger no encuentra nada mejor que volver a tomar la noción de la "voz de la conciencia" que interpreta como un "llamamiento que viene de mí mismo y, sin embargo, *de por encima*

de mí'' cuando estoy aturdido por la barahúnda de la vida exterior inauténtica y banal en donde no había tenido para nada en cuenta la elección ya realizada. Que Heidegger vea en la ''voz de la conciencia'' un fenómeno objetivo, constitutivo del ''existir'' y se abstenga, en razón del método ''fenomenológico'' que sigue, de interpretarlo en un sentido religioso o moral, esto no cambia para nada el carácter pasivo de la experiencia y la ''trascendencia'' correspondiente (''por encima de mí'') de esta ''voz'' desde el punto de vista de su valor normativo, objetivo y unívoco.

Sartre, también, cuando dice, a propósito del ''proyecto original'': ''Yo me escojo entero en un mundo entero'', concibe bien la posibilidad de un cambio con una incidencia sobre la elección original, pero la contempla como una catástrofe, una amenaza abismal que planea sobre el individuo desde el nacimiento hasta la muerte. Como hemos visto, no es, al contrario, más que en despertarse de este género como la regla de ser absolutamente uno mismo puede encontrar su consagración y su suprema legitimación bajo el signo de lo incondicionado y de la trascendencia. Es el segundo grado del conocimiento-prueba de sí mismo del cual ya hemos hablado. Podemos constatar, una vez más, hasta qué punto ello es ajeno al horizonte de los existencialistas remitiéndonos una vez más a Jaspers.

Este habla de la ''exigencia incondicionada'' a través de la cual se manifiesta ''el Ser, o lo eterno, no importa el nombre que se de a la otra dimensión del ser'': se trata de un imperativo de acción que no comporta motivaciones ni justificaciones ''objetivas'', racionales o naturalistas. Esto sería —podría pensarse— el ''acto puro'', distanciado, aquel justamente del cual acabamos de hablar.

El marco, en sí, sería aceptable: ''La pérdida de posiciones que habían sido artificialmente consideradas como sólidas, vuelve posibles estas oscilaciones, y esta posibilidad, que parecía un abismo, se muestra como el reino de la libertad: lo que tenía las apariencias de la nada se manifiesta como el medio de expresión del ser más auténtico''. Pero apenas llegamos a lo que caracteriza, según Jaspers, lo ''incondicionado escondido que, en las situaciones extremas solamente, gobierna con una silenciosa decisión el curso de la vida'', vemos aparecer de nuevo las categorías del ''bien'' y del ''mal'' a tres ni-

veles. En el primer nivel, el ''mal'' es la existencia del hombre que permanece en el dominio de lo condicionado en donde se desarrolla la vida de los animales, regulada o desajustada, cambiante y sin decisión —y podríamos estar de acuerdo hasta aquí si Jaspers no añadiera que tal existencia debe ser sometida a los ''valores morales'' (¿qué vienen de dónde? y ¿por qué se justifican?) y si luego se estableciera claramente que no se trata aquí del contenido de la acción sino de una *forma* (o espíritu) diferente según el cual puede vivirse *no importa qué acción*, sin restricciones o prohibiciones (no quedarían por lo tanto necesariamente excluidas las acciones que, en este tipo de hombre, serían parte de la vida ''naturalista'' o condicionada). En el segundo nivel, el ''mal'' sería la debilidad humana hacia lo que uno debería de hacer, el engaño hacia uno mismo, la impureza de los motivos por los cuales justificamos ciertas acciones y ciertos comportamientos a nuestros propios ojos: y aquí también, nosotros no tendríamos nada que objetar. Pero en el tercer nivel, el ''mal'' sería la ''voluntad del mal'', es decir, la voluntad de destruir todo lo que tiene y es un valor. El ''bien'' sería, al contrario, el amor; el amor llevaría hacia el ser, establecería un lazo con la trascendencia que, en cambio, se disolvería en la afirmación egoista del yo. No es necesario ningún comentario para demostrar como ''la exigencia incondicionada'' de la que Jaspers sería, medida de esta manera, muy poco incondicionada: se debe fácilmente incluso sin exaltarla ostensiblemente, como Nietzsche lo ha hecho tan a menudo, la conducta opuesta, la anomía, la crueldad y la dureza del ''superhombre'', Jaspers ha recaído de lleno nuevamente en la esfera de la moral con fondo religioso-social y que la exigencia de la ruptura ''descondicionadora'' de la que ya hemos hablado, a la cual está ligada la prueba suprema del rango ontológico de un ser y la verificación de su soberanía, no tiene ningún lugar en su sistema.

Como conclusión de esta parte de nuestro análisis, podemos decir que el existencialismo no responde al problema fundamental que es el de la relación específica, positiva y central con la dimensión de la trascendencia. Pero, sólo *el lugar que ocupa la trascendencia en nosotros* puede decidir el valor y el sentido último de las exigencias existencialistas en cuanto a la aceptación absoluta del ''existir'', es decir, de lo que, según un modo determinado, yo soy o puedo ser. Que

de hecho no haya ninguna aceptación de este género, nos es confirmado en particular por la manera como los existencialistas conciben —cuando conciben y no lo dejan, por el contrario en la oscuridad total de lo absurdo— el acto pretemporal que tienen tendencia (con razón) a colocar, como ya hemos visto, en el origen de la individuación, bien sea real o posible. Encontramos aquí temas que vuelven a repetir casi los del pesimismo órfico o el de Schopenhauer: la existencia, el "existir" es vivido no sólo como una "deyección", como un "rechazo" irracional (*Geworfenheit*) en el mundo, sino también como una "caída" (*Ab-fallen, Verfallen - Heidegger*) e incluso simplemente como una deuda o una falta (tal es el doble sentido de la palabra alemana *Schuld*). La angustia existencial estaría también suscitada por el acto o la elección por la cual, oscuramente, se ha querido ser lo que es aquí o lo que debe (o puede) ser, por lo tanto por el empleo que se hace de una libertad que es trascendente de cierta manera, que no tiene ni sentido ni explicaciones, pero de la cual uno permanece responsable.

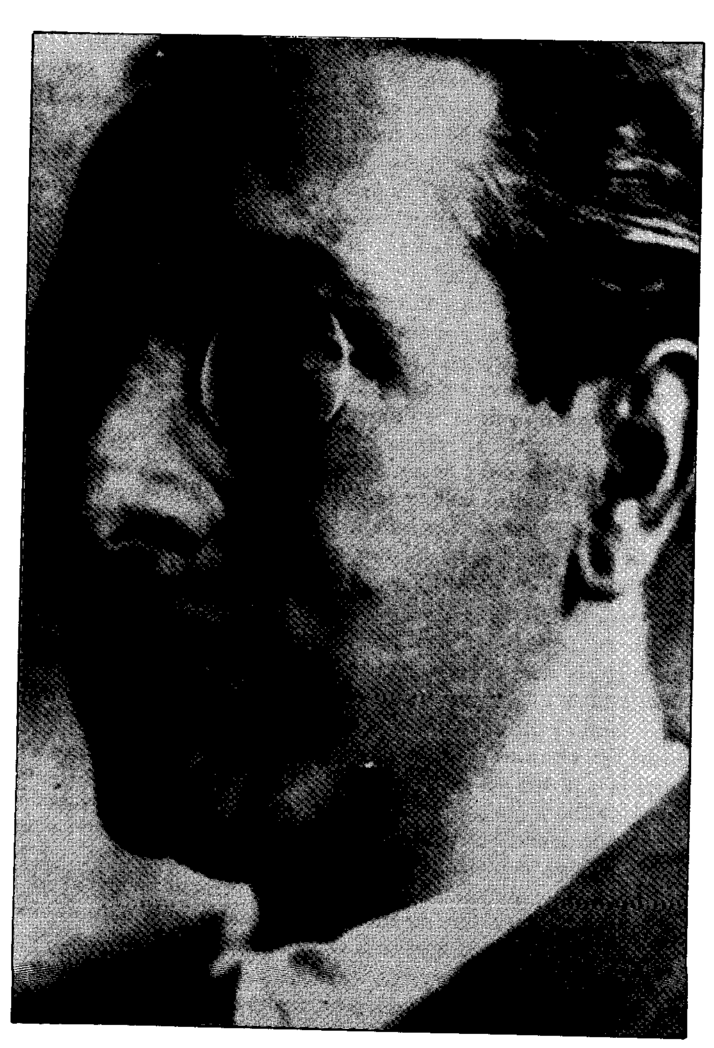
Todos los aspectos filosóficos de los existencialistas, de Heidegger y de Sartre en particular, no consiguen dar un sentido a tales ideas que derivan, en realidad, de un residuo escondido y tenaz de la orientación religiosa extravertida, o más precisamente, de este sucedáneo de la idea del pecado original expresado en el axioma de Spinoza: "*Omnis determinatio est negatio*". En efecto, se termina diciendo que el "existir" sería culpable "por el simple hecho de existir"; la existencia, real o como simple proyecto, siendo en todos los casos determinada, finita, deja necesariamente fuera de sí misma, las infinitas posibilidades del ser puro, todas las posibilidades que habrían podido ser también el objeto de la elección original. Es por ello por lo que sería "culpable". Esta idea es subrayada particularmente por Jaspers; mi culpa es haber debido escoger (y no haber podido no-escoger) más que una sola dirección, la correspondiente a mi ser (real o posible) negando las otras. De aquí deriva la responsabilidad y la "deuda" que tengo con lo infinito y lo eterno.

Está claro que esas ideas sólo pueden corresponder a un tipo de hombre descentrado en relación a la trascendencia hasta el punto de sentir ésta como exterior a él y por lo tanto de ser incapaz de identifi-

carla con el principio mismo de su propia opción y de su propia libertad antes del tiempo (la contrapartida de esta actitud sería la sensación sartriana de la trascendencia, de lo absoluto, del ser o del infinito, no importa el nombre que uno dé al principio de donde habría surgido el acto original individualizante y "finalizante", presentado como una "caída". Un ejemplo extraído de la existencia de la masa ordinaria muestra ya lo absurdo de tal concepción. Es como si, siendo perfectamente libres de pasar una velada tal como yo la entiendo, en un concierto, leyendo en mi casa, bailando o bebiendo, etc., debiera sentirme culpable o endeudado por la mera razón de que, a fin de cuentas, me habría decidido por una de esas posibilidades, excluyendo las otras. El que es verdaderamente libre, no tiene ningún "complejo" ni preocupación de este tipo cuando hace lo que quiere y no se siente "acabado" ni caído porque ha excluido de este modo otras posibilidades. Sabe que habría podido también obrar de otra forma y sólo un histérico o un neurótico puede, pensando tal cosa, experimentar algo de análogo a la "angustia existencial". Ciertamente la transparecia de nuestro propio "fondo original", del *Grund*, puede presentar grados muy diferentes, pero es la orientación la que cuenta aquí. Verificado con esta piedra de toque, el existencialismo se juzga a sí mismo.

Si quisiéramos, como una digresión, colocarnos en el plano abstracto de la metafísica, será para denunciar la falsedad y la estrechez de una concepción de un absoluto y de un infinito condenados a la indeterminación y a la fluctuación en la posibilidad pura. El verdadero infinito es más bien el poder libre: poder de determinarse, lo que no tiene de ninguna manera el sentido de una negación sino, al contrario, de una afirmación; no es la caída, una especie de "totalidad" sustancial, sino la simple utilización de lo posible. Partiendo de esta idea es evidentemente absurdo hablar de la existencia como de una culpa o de un pecado porque ella está determinada. Nada, por el contrario, impide adoptar el punto de vista opuesto, el de la Grecia clásica, por ejemplo, que veía en el límite y en la forma, la manifestación de una perfección, de una realización y como un reflejo de lo absoluto.

De todo ello resulta que el tipo de hombre receptivo a las ideas existencialistas, se caracteriza por una *voluntad quebrada* y que per-



Julius Evola en 1940.

manece quebrada: la voluntad (y la libertad) del "antes" al cual se relaciona el misterio de "existir" y la voluntad (y la libertad) de este mismo "existir" en el mundo y en la "situación", no están soldadas de nuevo ("volver a soldar los dos fragmentos de una espada rota" es un tema ya propuesto por el simbolismo de la literatura esotérica y caballeresca de la Edad Media). Si Jaspers afirma explícitamente que la conciencia de nuestro origen en tanto que existencia determinada por una elección no nos "posibiliza", es decir, no hace desaparecer el nudo oscuro, la irracionalidad que representa esta elección rescatándolos en la libertad (o en el presentimiento de la libertad), ello proviene evidentemente porque uno se siente desgajado de este origen, cortado de la dimensión de la trascendencia, cortado del ser original. Es por esta misma razón por lo que Kierkegaard había concebido la coexistencia de lo "temporal" y de lo "eterno", de la trascendencia y de la individualización única en la existencia, como una situación "dialéctica", paradójica, angustiosa y trágica que es preciso aceptar tal como es, en lugar de sobrepasarla colocando netamente el segundo término en función del primero de manera que se recomponga en una unidad lo que en el hombre "es fragmento y misterio y terrible azar".

Cuando el mismo Jaspers dice que sin la presencia de la trascendencia la libertad no sería más que lo arbitrario sin ningún sentimiento de culpabilidad, confirma lo más claramente posible el papel que juega la trascendencia para el existencialista: es una especie de convidado de piedra paralizante y angustioso. Uno la proyecta fuera de sí mismo y queda en relación a ella sin centro, exterior y dependiente. En resumen estas son las perspectivas propias a la conciencia religiosa y podríamos decir a propósito de esto que esta filosofía ha hecho mucho ruido para nada, que se encuentra en la prolongación del mundo religioso en crisis y no en el especio que podría abrirse, de forma positiva, más allá de este mundo.

La trascendencia, como la libertad, en lugar de aportar al existencialista la calma, una seguridad incomparable, una pureza, una plenitud y una decisión total en la acción, alimenta todos los complejos emotivos del hombre en crisis: la angustia, la náusea, la inquietud, la problemática de su propio ser, sentimiento de culpa oscura y caida, "extrañeidad", sentimiento de lo absurdo o de lo irracional, soledad

inconfesada (inconfesada en algunos, plenamente confesada en otros como Marcel), invocación del "espíritu encarnado", peso de una incomprensible responsabilidad —incomprensible si uno no se refiere a posiciones abiertamente religiosas (coherentes entonces) como las de un Kierkegaard o de un Barth donde la "angustia" corresponde al sentimiento del alma sola, caída y abandonada a sí misma en presencia de Dios—. Podemos decir que en todo ello asistimos a la aparición de sentimientos análogos a los que Nietzsche había previsto que asaltarían al hombre que se hubiera liberado sin tener por ello la estatura necesaria: sentimientos que matan y rompen al hombre —al hombre moderno— si él no es capaz de matarlos.

15.- Heidegger: huida hacia adelante y "ser-para-la-muerte". Fracaso del existencialismo.

Para completar este análisis "existencial" del fondo del existencialismo, no será quizás inútil referirse otra vez a Heidegger que, como Sartre, rechaza las "aberturas verticales" (religiosas) y querría ser "fenomenológicamente" agnóstico.

Ya hemos visto que la oscuridad propia del existencialismo se acentúa en él porque el hombre es presentado como no teniendo el ser en su interior (o detrás de sí, como su raíz) sino delante de sí, incluso como algo que uno debe perseguir y atrapar. Se trata, aquí, del ser en tanto que totalidad de los posibles respecto de los cuales uno es culpable o, según la otra acepción de la palabra *Schuld*, deudor. ¿Por qué se es deudor, por qué hace falta sentir una necesidad de encontrar a cualquier precio una explicación para una totalidad pandémica?. Lo vamos a explicar nosotros mismos remitiéndonos una vez más a lo que ya hemos dicho, es decir, que esto refleja la situación de un hombre que, sencillamente, *padece* la manifestación o la actividad de la trascendencia casi como una fuerza constrictiva, sin ninguna libertad. Es como si las posibilidades necesariamente excluídas de un ser finito (finitud = negación), se proyectaran en fines y situaciones que se despliegan en el tiempo: es como si lo existente que uno es, lo tuviera

este ser delante de sí mismo, avanzando delante de sí (la palabra empleada es exactamente, *Sich-vorweg-sein*) en un proceso que jamás puede desembocar en una verdadera posesión, en una sucesión "horizontalmente extática" (éxtasis, aquí, en el sentido literal de salir de un arrobamiento) que constituiría la "temporalidad auténtica": esta, aunque siempre afectada por no-totalidad, sería para el hombre, mientras viviera, el único sentido del ser que le sería concedido. Así se presentan las cosas para Heidegger.

El horizonte no podría ser más sombrío: el "existir", el yo, que en sí mismo es la nada que tiene el ser fuera de sí, delante de sí, y lo persigue, corre también en el tiempo, en la misma posición de dependencia que el hombre sediento con respecto al agua, con las diferencias de que es inconcebible que pueda jamás alcanzarla si no la posee ya, (ninguna violencia puede hacer que lo que no es, sea —decían los eléatas—). Desde este punto de vista la concepción de la vida propia al existencialismo de Heidegger podría ser caracterizada por esta expresión de Bernanos: *una fuga hacia adelante*. Es por lo tanto evidentemente absurdo hablar de una "decisión", de una *Entschlossenheit* en un sentido verdaderamente positivo, a propósito de cada acto o momento en el que se desarrolla la "extaticidad horizontal", cuando es justamente de ello de lo que se trataría en el tipo humano que nos interesa: transformar sustancialmente la estructura y el significado del devenir, de la existencia en el tiempo, destruyendo el carácter de oscura pesadez, de necesidad, de violencia, de tensión agitada y dándole al contrario el de una acción: como es normal, cuando en el Yo el énfasis ha caído o ha sido desplazado sobre la dimensión de la trascendencia, sobre el ser.

Hay quien ha hablado de un "deseo" frenético de vivir, de vivir a cualquier precio, que no es el resultado del ritmo de la vida en nosotros, sino del ritmo de la muerte". Este es uno de los rasgos más característicos de nuestra época. No es aventurado afirmar que, pensando en el último análisis, el sentido del existencialismo de Heidegger, es decir, un existencialismo sin abertura francamente religiosa, es este. Tal es el verdadero contenido "existencial", a pesar de lo que puede parecerle a su mismo autor.

Las ideas de Heidegger sobre la muerte son bastante particulares y confirman esta interpretación. Es en fondo sólo es en la muerte

donde ve la posibilidad de alcanzar este ser que en la temporalidad siempre se nos adelanta. Por lo que Heidegger habla de la existencia en general como de una "existencia para la muerte", como de un "ser para el fin". La muerte dominaría al ser porque pondría un término a la constante e irremediable privación y a la no-totalidad del ser, le ofrecería "su posibilidad más propia, incondicionada e insuperable". Y la angustia del individuo ante la muerte, donde termina el carácter finito del "existir", sería la angustia ante tal posibilidad. Esta nota emotiva es, una vez más, típica y significativa; nos muestra que incluso allí (es decir delante de este "fin" que representaría la "realización", según el doble sentido de la palabra griega *télos* en la doctrina tradicional de la *mors triunphalis*) un elemento de pasividad permanece. Y Heidegger llega a denunciar como una fuerza de "inautenticidad" y de diversión tranquilizadora, no solamente la obtusa indiferencia respecto a la muerte, valorizando, sin embargo, la impasibilidad frente a ella. Habla del "valor de tener angustia frente a la muerte", cosa absolutamente inconcebible, por no decir ridícula, para un tipo de hombre integrado.

En fin, el carácter negativo de todo el desarrollo existencial, incluyendo la misma muerte y gravitando sobre ella, queda confirmado de nuevo cuando Heidegger habla de "la muerte como una proyección en el poder ser propiamente dicho, incondicionado e insuperable". Es como si se tratara de un destino en el sentido más sombrío del término. Y, del mismo modo que el "antes" del "existir", el "antes" de lo que soy, permanece fuera de la zona iluminada de la conciencia existencialista de Heidegger (y de otros existencialistas), lo mismo ocurre con el "después de la muerte", el problema de la supervivencia y de los estados póstumos, de una existencia más elevada o más baja después de la vida mortal, es dejado en la oscuridad total. Heidegger trata todavía menos de la "tipología de la muerte" que tuvo un lugar tan grande en las doctrinas tradicionales, que han visto en las diferentes maneras de enfrentarse con la muerte un factor muy importante para determinar lo que ésta pueda representar y lo que, según los casos, pueda producirse en el *post-mortem*.

Los pocos motivos positivos que aparecen por azar en Heidegger quedan neutralizados por una limitación esencial. Ciertas indica-

ciones, como la que concierne a la libertad "que es fundamento" (es decir, la base de "este ser, que es nuestra verdad"), "y en tanto que tal es también el abismo (sin fondo) del existir", están desprovistos de todo verdadero significado, del mismo modo que la voluntad de "liberarse de la Egoidad (*Ichheit*, la calidad de ser un Yo) para conquistar un auténtico sí mismo" (lo que remitiría a esta libertad abismal). Para responder a la acusación de concebir una libertad "antropocéntrica", Heidegger dice que para él la esencia del "existir", es "extática, por lo tanto *excêntrica* (sic)", que, por lo tanto, la libertad temida es un error, de tal modo que, como conclusión, no queda otra alternativa más que la existencia inauténtica que es una huida delante de uno mismo y dispersión en la vida social, cotidiana, insignificante y banal, o la obediencia a la llamada del ser que se traduce por un "ser para la muerte" aceptado, después que, en vida, hayamos vanamente perseguido como una hada Morgana, la totalidad del ser, es decir que hayamos vivido la trascendencia exclusivamente como algo que se desarrolla y actúa en el individuo y su devenir como una *vis a tergo*.

Como último punto indicaremos el colapso final del existencialismo tal como aparece en el mismo Jaspers al tratar el naufragio, el fracaso o la *debâcle* (*das Scheitern*). Se trata ante todo del mantenimiento de dos exigencias poco compatibles, la una concierne a la libre realización de este ser que nosotros no somos, pero que podríamos ser y, a decir verdad, podríamos detenernos aquí y resolver en estos términos el problema existencial: es la solución parcial o de primer grado que ya hemos examinado repetidas veces. Al mismo tiempo, Jaspers, como Heidegger, habla de la aspiración del hombre a abrazar el ser, pero no en tanto como tal o cual ser particular, sino en tanto que ser puro y total. Esta aspiración está destinada a fracasar en todas sus formas positivas. El ser puro puede presentirse fuera de nosotros mismos a través de un "lenguaje cifrado", mediante símbolos; pero en su esencia es "trascendente" en el sentido negativo, es decir que no puede ser alcanzado de ninguna manera. El objeto de nuestra aspiración metafísica más profunda presenta este carácter en las "situaciones límite", situaciones contra las cuales no podemos nada. Estas serían, por ejemplo, para Jaspers, la culpa, la suerte, la muerte, la ambigüedad del mundo, lo imprevisto. Frente a todas estas situaciones que

nos "trascienden" se puede, o bien, reaccionar "inauténticamente" con automixtificaciones, velando la realidad, intentando evadirse o bien, auténticamente, mirando la realidad de frente, con desespero y angustia. Que esta alternativa sea absolutamente falsa debido a que hay otras reacciones posibles como las que hemos indicado para el hombre integrado (además de lo que Sartre ha revelado sobre la libertad fundamental y la intangibilidad del Yo) apenas es necesario subrayarlo. Es interesante, en cambio, ver cual es, para Jaspers, la solución correspondiente a la reacción "auténtica".

Esta solución consistiría en reconocer su propia derrota, su propio fracaso o naufragio, dentro del esfuerzo realizado para alcanzar, de cualquier manera, al ser: no es más que en este momento cuando por una inversión de lo negativo en positivo como uno se encontraría en presencia del ser y la existencia se abriría al ser. "Es una cosa decisiva la manera en la cual el hombre vive su derrota (o quiebra, o naufragio —*Scheitern*—): o ella le permanece velada, para aplastarlo después, al fin, o ella le aparece sin velos situándolo frente a los límites ineludibles de su propio "existir"; o el hombre busca soluciones y paliativos inconsistentes y fantásticos, o asume francamente el silencio al que tiene derecho lo inexplicable". Llegados a este punto, no queda más que la fe. La vía, para Jaspers, consistiría en desear su propia derrota, su naufragio, siguiendo, más o menos, el consejo evangélico de abandonar la propia vida para ganarla. Abandonar la presa, dejar la partida: "la voluntad de eternidad, en vez de rechazar el fracaso, reconoce el propio fin en él". El desmoronamiento trágico del Sí se identifica con la epifanía o la abertura de la trascendencia. Esto sería exactamente cuando Yo, en tanto que yo, veo que el ser se me escapa, en este momento es cuando éste se me revelaría a mí y yo alcanzaría "el esclarecimiento" supremo de la realidad existencial en mí, dualidad desde donde, a partir de Kierkegaard, todo el existencialismo se ha basado: es decir, que se esclarecería la relación entre existencia finita y la trascendencia. Es una especie de apertura extática y creyente en la derrota. A la angustia, al tormento vital, a la búsqueda, a la tensión sucedería, pagando este precio, un estado de paz, del que es difícil no ver el fondo cristiano, e incluso protestante (la teología dialéctica protestante).

El único intento hecho por Jaspers para superar horizontes tan completamente "creaturales" se expresa en la concepción del "Todo englobante" (*das Umgreifende*). Se trata aquí de un lejano reflejo de ideas propias también de una enseñanza tradicional. El problema se plantea para esta conciencia dual que siempre está inclinada a "objetivar", a oponer un "objeto" al Yo como sujeto y que jamás podrá alcanzar la raíz última por esta vía, llegar a la realidad en la cual estamos contenidos, que es anterior y superior a esta dualidad. Jaspers parece admitir la posibilidad de superar la fractura objeto-sujeto llegando a la experiencia de la unidad, del "Todo englobante": es necesario que desaparezca todo "objeto" (lo que se opone a mí en tanto que Yo) y que se disuelva del yo, como ya lo hemos demostrado de sobra, es el único que conoce el tipo de hombre considerado por Jaspers, es natural que todo aquí termine en una especie de naufragio, en una simple "experiencia mística" de quien "se hunde en el Todo englobante" (estas son palabras mismas de Jaspers). Esto es el equivalente de la salida confusa, pasiva y extática del "ser para la muerte" después de haber vivido la "vida para la muerte", mencionada por Heidegger: es la antítesis misma de toda realización o apertura positiva, clara y soberana, de toda trascendencia como fondo real del ser y del "existir", en una superación efectiva y creativa del estado dual.

* * * *

Con esto podemos concluir nuestro análisis del existencialismo. Resumiendo, podemos decir que éste toma algunas exigencias de Nietzsche, sin superarlas, salvo en lo que concierne al punto que hemos subrayado en el examen precedente: la trascendencia queda afirmada como un elemento constitutivo de la existencialidad. No es por aquí por donde el existencialismo conduce al tipo de hombre que nos interesa; y la consecuencia lógica debería ser una ruptura con todo naturalismo y toda religión inmanente de la vida, pero en el existencialismo la introducción de esta dimensión nos hace volver a caer en plena crisis y todas las soluciones propuestas a partir de complejos

emotivos y subintelectuales —angustia, culpa, destino, falta, soledad, inquietud, náusea, problemática del existir, etc.— no se sitúan más allá, sino dentro del punto que podríamos alcanzar desarrollando y rectificando las posiciones post-nihilistas de Nietzsche.

Como ya hemos visto, en Kierkegaard, en Jaspers y en Marcel, por no hablar de otros exponentes del "existencialismo católico" que pretende hacerse pasar como "existencialismo positivo", la trascendencia a la que se refieren se reduce a la que es propia de la fe y de la devoción: poco importa aquí que se emplee una terminología nueva, abstracta y abstrusa, en lugar de la terminología más honrada de la teología teísta ortodoxa. El hombre "libre" mira de nuevo hacia atrás, hacia las tierras abandonadas y por medio de una "invocación" (es el término específico utilizado por Marcel) busca restablecer un contacto tranquilizador con el Dios muerto.

Globalmente el balance es negativo. La dualidad estructural existencia-trascendencia es reconocida, pero el centro de gravedad del Yo se sitúa no sobre el término "trascendencia" sino en el de "existencia". La trascendencia, en el fondo, es concebida como "lo otro", mientras que por el contrario, debería concebirse como "otro" nuestro ser determinado, "situacional", el "existir", en relación al verdadero Yo que se es, el primero no representa más que una simple manifestación de éste en el estado humano y bajo los determinismos correspondientes: condicionalidad relativa, pues actúa frecuentemente en un sentido que varía con la actitud adoptada (tal como hemos dicho, ello es la aportación positiva del análisis de Sartre). E incluso si la relación que une un término con otro puede aparecer a menudo oscuro y plantear un problema —y esto mismo es el único verdadero problema de la vida interior— no es por ello por lo que debe desaparecer en el hombre integrado el sentimiento de "centralidad", calma, soberanía, superioridad respecto a sí mismo, de "confianza trascendental".

Así se confirma la diferencia fundamental entre el tipo de hombre que encuentra un reflejo de su propia imagen en la filosofía existencialista y el que conserva, como un *character indelebilis*, la sustancia del hombre de la Tradición. El existencialismo es la proyección del hombre moderno en plena crisis y no del hombre moderno *que ha*

superado esta crisis. Muy lejano de él se encuentra el que ya posee esta dignidad interior tan natural como distante de la que ya hemos hablado, del mismo modo que el que "vagó ampliamente en una tierra extraña, perdido entre las cosas y las contingencias", y que a través de crisis, pruebas, errores, destrucciones, superaciones, ha vuelto a él mismo, ha encontrado el Sí y en el Sí, en el ser, se ha establecido de nuevo de manera serena e inmutable. Absolutamente lejano es el hombre que ha sabido dictarse una ley a sí mismo desde lo alto de una libertad superior, y puede entonces caminar encima de la cuerda lanzada por encima del abismo, de la que se ha dicho: "Peligroso es atravesar, peligroso permanecer en medio, peligroso es temblar o detenerse".

No sería, a lo mejor, una maldad, pensar que no se podía esperar nada mejor de especulaciones de hombres que, como casi todos los existencialistas "serios" (en oposición a los de la nueva generación en desbandada), son, como ya hemos dicho, "profesores", simples intelectuales de café, cuya vida, aparte de sus "problemas" y sus "posiciones", ha sido y es una vida de perfectos pequeño-burgueses: su existencia conformista (salvo en algunos entusiasmos políticos de tendencia liberal o comunistizante) no aparecen muy "quemados", ni más allá del bien y del mal.

Es particularmente entre los que se rebelan contra la vida caótica de las grandes metrópolis, o los que han pasado por las tempestades de fuego y de acero y las destrucciones de las últimas guerras totales, o que se han formado en el "mundo de los escombros", donde habrían podido encontrarse las condiciones de una reconquista del sentido superior de la vida y una superación existencial real, no sólo teórica, de todo el hombre en crisis, y entonces nuevos puntos de partida habrían podido ser dados, también para las correspondientes formulaciones especulativas.

Para terminar, quizás no estará privado de interés indicar un ejemplo del valor que podrían asumir algunos temas del existencialismo si fueran asimilados por un tipo de hombre diferente y se les relacionara con la enseñanza tradicional. El ejemplo nos es ofrecido por la noción de una especie de decisión, de opción trascendental, que es, como ya hemos visto, para la mayoría de los existencialistas, la base del

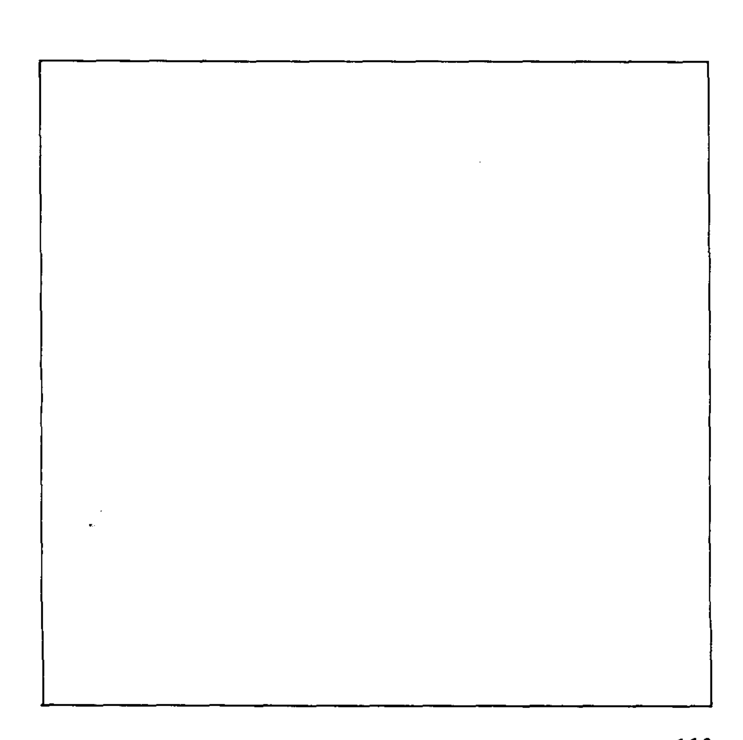
''existir'', de todo individuo en el mundo y de su abanico bien determinado de posibilidades y de experiencias que representan al menos, una línea de menor resistencia y, eventualmente, la base de la existencia auténtica y de la fidelidad a uno mismo.

Ya hemos recordado la presencia de una enseñanaza correspondiente en el mundo tradicional. Añadiremos que ésta ni siquiera pertenecía a la ''doctrina interna'', sino que formaba parte de la concepción general, exotérica, de la vida, en la forma de la doctrina de la preexistencia (doctrina que no hay que confundir con la reencarnación, que no es más que una formulación simbólica y popular, absurda tomada al pie de la letra). Entre las limitaciones propias a la teología teísta y creacionista que ha predominado en Occidente figura el rechazo a esta doctrina. Este rechazo, por una parte, ha reflejado, y por otra, ha estimulado la tendencia a velar o a negar la existencia de la dimensión pre-humana y no-humana de la persona, del ''existir''.

Hemos visto ya como en el existencialismo el presentimiento de esta antigua verdad ha jugado un papel importante: ha sido el origen, sea de la angustiosa sensación de una situación-límite infranqueable, oscura, incluso simplemente absurda, o bien, sea de la equivocación de la que ya hemos hablado, propia de la ''abdicación creatural''. En el tipo de hombre diferenciado del que nos ocupamos, el mismo presentimiento, al contrario, actuará como ya había actuado en las capas superiores del mundo tradicional y representa un elemento absolutamente esencial de la actitud requerida para permanecer en pie actualmente y ''cabalgar el tigre''. Como abertura a la doctrina de la pre-existencia, engendra una fuerza inigualable. Reaviva la conciencia de los orígenes y de una libertad superior, manifestándose en el seno del mundo, la conciencia que viene de lejos y, por tanto, también la de una *distancia*. De ello se desprenden las consecuencias naturales que se inscribirán en la línea ya indicada: todo lo que en la existencia humana, en tanto que tal, podría parecer importante y decisivo, tomará un carácter más relativo, pero sin ninguna relación con la indiferencia, la ''ataraxia'' o un sentimiento de exilio. Sólo apoyándose en esa sensación es como se podrá abrir cada vez más, superando al Yo físico, la dimensión del ''ser'' y, partiendo de ahí, reforzar la facultad de comprometerse totalmente y de darse, sin exaltación, ni arroba-

miento, no por un impulso puramente vital, sino en virtud de la dualidad ya mencionada respecto de la acción pura. Por último, la prueba extrema que puede fácilmente presentarse en una época como esta y la que le seguirá —prueba, como hemos dicho, consistente en poder ser destruído sin ser, por ello, afectado— ofrece, en el fondo, una relación estrecha con una experiencia vivida desde la preexistencia, que indica, ella, la dirección a seguir para volver a soldar los "dos fragmentos de la espada".

DISOLUCIÓN DEL INDIVIDUO





16.- Doble aspecto del anonimato.

A fin de aplicar a un dominio más concreto los puntos de referencia definidos en el capítulo precedente, examinamos ahora el problema de la personalidad y del individuo en el mundo contemporáneo.

Numerosos son los que deploran hoy la "crisis de la personalidad" y los que se presentan como los defensores de la civilización occidental, apelan a menudo a los "valores de la personalidad", que consideran como un elemento completamente esencial de la Tradición europea.

Un problema se plantea, pues, y no basta, para esclarecerlo, mantenerse en los fáciles ataques al colectivismo, la "normalización", la mecanización y la "desanimación" de la existencia moderna. Haría falta, además, precisar claramente lo que debe ser salvado. Pero los intelectuales que asumen hoy de corazón la "defensa de la personalidad" no aportan ninguna respuesta satisfactoria a esta cuestión, por lo que permanece en lo que hemos llamado ya el régimen de las formas residuales y continúan casi sin excepción, pensando y juzgando según las categorías del liberalismo, del derecho natural o del humanismo.

El verdadero punto de partida debe situarse, por el contrario, en la distinción entre PERSONA e INDIVIDUO. En sentido estricto, la noción del individuo es la de una unidad abstracta, informe, numérica. Como tal, el individuo no tiene cualidades propias, ni nada, en consecuencia, que lo diferencie verdaderamente. Contemplados en tanto que simples individuos, puede decirse que todos los hombres (y

mujeres) son iguales, de suerte que se les puede atribuir derechos y deberes, asimismo iguales, y una "dignidad" presuntamente igual en tanto que "seres humanos" (la noción de "ser humano" no es más que una transcripción "dignificada" de la del individuo). Sobre el plano social, esto define el nivel existencial tal como lo fijan el "derecho natural", el liberalismo, el individualismo y la democracia absoluta. Uno de los principales aspectos y uno de los más evidentes de la decadencia moderna es precisamente el advenimiento del individualismo, consecuencia del hundimiento y de la destrucción de las precedentes estructuras orgánicas y jerárquicas tradicionales reemplazadas en tanto que elemento básico por la multiplicación atómica de los individuos en el mundo de la cantidad. Es decir, por la masa.

En la medida en que la "defensa de la personalidad" se fundamenta sobre el individualismo, es insignificante y absurda. Es ilógico tomar posición contra el mundo de las masas y de la cantidad y no darse cuenta de que es precisamente el individualismo quien ha conducido a estar ahí, en el curso de uno de estos procesos de "liberación" del hombre del que hemos hablado y que han concluido históricamente con un giro en la dirección opuesta. En nuestra época, este proceso tiene ahora consecuencias irreversibles.

Si se considera el medio no social, sino propiamente cultural, las cosas sólo son diferentes en apariencia. Este medio ha quedado, de alguna manera, aislado, separado de todas las grandes fuerzas actualmente en movimiento y es sólo por esto por lo que subsiste el equívoco. Si ya no se trata aquí, de individualismo atómico, sin embargo, la idea de la personalidad permanece, como mínimo, ligada a un subjetivismo fundado sobre el individualismo, donde la pobreza o, más simplemente, la ausencia de toda base espiritual, está enmascarada por el talento literario o artístico, por un intelectualismo y una originalidad sin raíces y por una fuerza creadora desprovista de todo significado profundo.

Ha habido, en efecto, en Occidente, una connivencia entre individualismo, subjetivismo y "personalidad" que se remonta al Renacimiento y se ha desarrollado precisamente en nombre de este "descubrimiento del hombre" que la historiografía antitradicional ha exaltado, pasando bajo el silencio la contrapartida de la que hemos

hablado, es decir, el distanciamiento, más o menos consciente y completo respecto a la trascendencia, o considerando incluso esta contrapartida como un bien. Todo el esplendor y la potencia de la "creatividad" de esta época no deben hacer olvidar que tal es la significación de su tendencia básica. Schuon ha esclarecido perfectamente la verdadera situación en el dominio de las artes: "Humanamente hablando, ciertos artistas del Renacimiento son grandes, pero de una grandeza que se vuelve pequeña ante la grandeza de lo sagrado. En lo sagrado, el genio está como oculto; lo que domina, es una inteligencia impersonal, vasta, misteriosa. La obra de arte sagrada tiene un perfume de infinitud, una impronta de lo absoluto. El talento individual es disciplinado; se confunde con la función creadora de la Tradición entera; esta no podría ser reemplazada y aun mucho menos superada por los recursos de lo humano". Se puede decir la misma cosa de la forma como la "personalidad" se ha afirmado sobre otros planos en esta época: tras el tipo del Príncipe de Maquiavelo y sus encarnaciones históricas, más o menos perfectas, hasta el de los *condottieri* y los movilizadores del pueblo y, en general, de todas estas figuras que han ganado la simpatía de Nietzsche por caracterizarse de una acumulación prodigiosa, pero informe, de potencia.

Más tarde, esta forma de acentuar el yo humano e individual, base del "humanismo", no debía manifestarse más que en los subproductos representados por el "culto al yo" del siglo XVIII, siglo burgués, asociado a un cierto culto estético de los "héroes", de los "genios" y de los "aristócratas del espíritu". Pero es en un grado más bajo donde se sitúan buen número de los actuales "defensores de la personalidad": en ellos, todo lo que es vanidad del yo, exhibicionismo, culto de su propia "interioridad", manía por la originalidad jactanciosa de brillantes hombres de letras y de ensayistas alimentados a menudo por ambiciones mundanas, todo esto juega un papel importante. Incluso si no se contempla más que el dominio del arte, el "personalismo" está casi siempre ligado a una pobreza interior. Aunque situándose desde un punto de vista opuesto al nuestro, Lukacs ha hecho esta justa precisión: "El hábito actual de sobreevaluar y exagerar la importancia de la subjetividad creadora corresponde, por el contrario, a la debilidad y a la pobreza de la individualidad de los

escritores; cuanto más están obligados a recurrir, para distinguirse, a "particularidades" puramente espontáneas o penosamente cultivadas en invernaderos, más el bajo nivel de la concepción del mundo impide que todo intento de superar la inmediatez subjetiva nivele completamente la "personalidad" y se da más peso a una pura subjetividad inmediata que, precisamente, es identificada algunas veces con el talento literario". El carácter de "objetividad normativa" que era propia del arte verdadero tradicional desaparece completamente. La casi totalidad de la producción intelectual en el dominio cultural, pertenece a lo que Schuon ha calificado justamente de "estupidez inteligente". No nos detendremos, por el momento, en este punto —volveremos un poco más tarde— y no señalaremos más que de paso, lo que puede verse en otros dominios, lo que puede verse en los "ídolos" actuales, la visión popular *up to date*, llevada hasta el ridículo, del "culto a la personalidad".

Por el momento, lo que nos interesa es más bien señalar que numerosos procesos objetivos del mundo contemporáneo tienden, sin ninguna duda, a eliminar y hacer desaparecer estas formas de la "personalidad" individualista. Dada la situación general, no consideraremos que se trate aquí de un fenómeno puramente negativo para el tipo de hombre que tenemos exclusivamente a la vista; por el contrario, diremos incluso que cuanto más de desarrolle, por razones intrínsecas o extrínsecas, la disolución de los valores de la personalidad, mejor será.

Tal es la matización. Para continuar nuestro análisis, es preciso salir del equívoco y clarificar ideas; cosa que no será posible más que si nos remontamos al sentido legítimo y original del término "persona". Se sabe que en el origen "persona" quería decir "máscara": las máscaras que llevaban los actores antiguos para representar un papel, para encarnar un personaje determinado. Por esta razón, la máscara tenía algo de *típico*, de no individual, sobre todo cuando se trataba de máscaras divinas (esto aparece aún más netamente en numerosos tipos arcaicos). Es precisamente así como podemos recuperar y aplicar las ideas ya expuestas en el capítulo precedente sobre la estructura dual del ser: la "persona" es lo que el hombre representa concreta y sensiblemente en el mundo, en la situación que asume, *pero siempre como una for-*

ma de expresión y manifestación de un principio superior que debe ser reconocido como el verdadero centro del ser y sobre el cual se sitúa o debería situarse el énfasis del Yo.

Una máscara es algo muy preciso, delimitado y estructurado. El hombre, en tanto que "persona" (= máscara), se diferencia ya por esto del simple individuo, tiene una forma, es él mismo y se pertenece a sí mismo. Por lo tanto los valores de la "persona" han formado, en todas las civilizaciones tradicionales, mundos de la cualidad, de la diferenciación, de los tipos. Y la consecuencia natural fue un sistema de relaciónes orgánicas diferenciadas y jerárquicas, lo que no es, evidentemente, el caso, no solo en los regímenes de masas, sino también en los regímenes de individualismo, de "valores de la personalidad" y de democracia, dignificada o no.

Al igual que el individuo, la personalidad mixta está, en un sentido, cerrada al mundo exterior y todas las reivindicaciones existencialistas cuya legitimidad hemos ya reconocido en nuestra época son válidas para ella. Pero, a diferencia del individuo, la persona *no está cerrada hacia lo alto*. El ser personal no *es* él mismo, sino a él mismo (relación entre el actor y su papel): está *presente* en lo que es, no está fundido con lo que es. Conocemos ya esta estructuración esencial. Además, una especie de antinomia debe ser puesta en claro: para ser verdaderamente tal, es preciso que la persona se refiera a algo que es más que personal. Si esta referencia falla, la persona se transforma en "individuo" y de ello resultan el individualismo y el subjetivismo. Entonces, en el curso de una primera fase, podrá nacer la impresión de que los valores de la personalidad se conservan e incluso se refuerzan, ya que el centro se ha transportado, por así decirlo, hacia el exterior, se ha exteriorizado más —tal es el caso, exactamente, del humanismo cultural y creador del que hemos hablado anteriormente y, en general, de lo que se llama las "grandes individualidades". Es preciso, sin embargo, decir que la "defensa de la personalidad es algo precaria a este nivel, pues se da en el dominio de lo contingente; ya nada actúa que tenga raíces profundas y la fuerza de lo original. De ahora en adelante, lo que es personal pierde, no sólo su valor simbólico, su valor de signo de algo que lo trasciende y lo lleva, sino también, poco a poco, su carácter típico, es decir positivamente anti-individualista, que no se

debía más que a esta referencia superior. Aquí donde subsiste aún una forma independiente, se afirma en un régimen de desorden, de arbitrario, de pura subjetividad.

Para mejor orientarnos, conviene precisar el sentido que reviste la "tipicidad" en un medio tradicional. Es el punto de reencuentro entre lo individual (la persona) y lo supraindividual, correspondiendo el límite entre las dos a una forma perfecta. La "tipicidad" desindividualiza, en el sentido que la prensa encarna entonces, esencialmente, una idea, una ley, una función. No se puede hablar en este caso de individuo en el sentido moderno de la palabra; los rasgos accidentales del individuo se borran ante una estructura significativa que podrá reaparecer casi idéntica, en todas partes donde la misma perfección será alcanzada. El individuo se hace "típico", lo que quiere decir "suprapersonal". Conforme a la fórmula: "El Nombre absoluto ya no es un nombre", es anónimo. Y la tradicionalidad en el sentido más alto es una especie de consagración de este anonimato, o un encarrilamiento hacia él en un campo de acción y un marco determinado. Se podría también hablar de un proceso de "universalización" y de "eternización" de la persona, pero estas expresiones han sido banalizadas por un uso más o menos retórico y abstracto, que ha recubierto la significación concreta y existencial que pudieron tener. Será pues preferible definir la situación de que se trata como la de un ser en quien el principio supra-individual —el Sí, la trascendencia— permanece consciente y da a su "papel" (a la persona) la perfección *objetiva* propia a una función y a una significación dada.

De ello se deduce que existen dos formas de concebir la impersonalidad, que son, a la vez, análogas y opuestas: una se sitúa por encima, la otra por debajo, del nivel de la persona; una desemboca en el individuo, bajo el aspecto informe de una unidad numérica e indiferente que, multiplicándose, produce la masa anónima; la otra es el apogeo típico de un ser soberano, es la *persona absoluta*.

Esta segunda posibilidad está en la base del anonimato activo que se encuentra en las civilizaciones tradicionales y corresponde a una dirección opuesta a toda actividad, creación o afirmación únicamente fundada sobre el yo. Como hemos dicho, lo que es personal se convierte en impersonal; conversión paradójica en apariencia que atesti-

gua el hecho de que existe verdaderamente una grandeza que la personalidad aquí donde la obra es más visible que el autor, lo objetivo que lo subjetivo, aquí donde, sobre el plano humano, alguna cosa trasluce de esta desnudez, de esta tendencia que es lo propio de las grandes fuerzas de la naturaleza; en la historia, en el arte, en la política, en la áscesis, en todos los dominios de la existencia. Se ha podido hablar de una "civilización de los héroes anónimos", pero el anonimato ha existido también en el dominio de la especulación cuando se tenía por evidente que lo que se piensa según la verdad no puede ser firmado en nombre de un individuo. Recordamos también la costumbre consistente en abandonar su nombre, tomando otro que designa, no al individuo, al hombre, sino la función o la vocación superior, cuando la personalidad ha sido llamada a una muy alta tarea (realeza, pontificado, órdenes monásticas, etc.).

Todo esto encuentra su pleno sentido en el medio tradicional. En el mundo moderno, en la época de la disolución, no puede indicarse, en este dominio, como en los otros, más que una dirección esencial. Nos encontramos aquí en presencia del aspecto particular de una situación que comporta una alternativa y una prueba.

17.- Destrucción y liberaciones en el nuevo realismo

Hemos dicho que la crisis de los valores del individuo y de la persona está destinada, en el mundo moderno, a revestir el carácter de un proceso irreversible y general, a pesar de la existencia de "islas" o "reservas" residuales, donde, relegadas al dominio de la "cultura" o de las ideologías huecas, estos valores conservan aún una apariencia de vida. Prácticamente, todo lo que está ligado al materialismo, al mundo de las masas, de las grandes ciudades modernas, pero también y sobre todo, todo lo que pertenece propiamente al reino de la técnica, a la mecanización, a las fuerzas elementales despertadas y controladas por procesos objetivos —en fin, los efectos existenciales de catastróficas experiencias colectivas, tales como guerras totales con sus frías destrucciones, todo ello golpea mortalmente al "individuo", actúa de forma "deshumanizadora", reduce, cada vez más, lo que el mundo

burgués de ayer, ofrecía de variado, de "personal", de subjetivo, de arbitrario y de intimista.

Ernst Junger, es quizás, quien en su libro "*Der Arbeiter*", ha puesto más y mejor en evidencia estos procesos. Podemos seguirlo sin titubear, e incluso prever que el proceso en curso en el mundo actual tendrá por consecuencia que el "tipo" reemplazará al individuo al mismo tiempo que se empobrecerá el carácter y el modo de vida de cada uno y que se desintegrarán los "valores culturales" humanistas y personales. En su mayor parte, la destrucción es sufrida por el hombre de hoy, simplemente como un *objeto*. Desemboca entonces en el tipo de hombre vacío, repetido en serie, que corresponde a la "normalización", a la vida uniformada, que es "máscara" en sentido negativo: producto multiplicable e insignificante.

Pero estas mismas causas, este mismo clima y las mismas destrucciones espirituales pueden imprimir un curso activo y positivo a la desindividualización. Es esta la posibilidad que nos interesa y que debe considerar el tipo de hombre diferenciado del que tratamos. Junger había ya hecho alusión a lo que había surgido en ocasiones en medio de "temperaturas extremas que amenazan la vida", particularmente en la guerra moderna, guerra de materiales donde la técnica se vuelve contra el hombre, utilizando un sistema de medios de destrucción y la activación de fuerzas elementales, fuerzas a las que el individuo que combate, si no quiere ser destruido —destruído físicamente, pero sobre todo espiritualmente— no puede mantenerse sino pasando a una nueva forma de existencia. Ésta se caracteriza primeramente por una lucidez y una objetividad extremas, luego por una capacidad de actuar y de "mantenerse en pie" sostenido por fuerzas profundas, que se sitúan más allá de las categorías del "individuo", de los ideales, de los "valores" y de los fines de la civilización burguesa. Es importante que aquí se una de forma natural con el riesgo, más allá del instinto de conservación, ya que pueden presentarse situaciones en las que sería a través de la destrucción física misma como se alcanzaría el sentido absoluto de la existencia y se realizaría la "persona absoluta". Podríamos hablar en este caso de un aspecto límite del "cabalgar al tigre".

Junger ha creido encontrar un símbolo de este estilo en el "sol-

dado desconocido'' (añadiendo, sin embargo, que no sólo existen soldados, sino también jefes desconocidos); aparte de situaciones de las que ningún comunicado jamás ha dado cuenta, en acciones anónimas que han quedado sin espectadores, que no han pretendido ni el reconocimiento, ni la gloria, que no han sido motivadas por ningún heroismo romántico, aunque el individuo físico arriesgara su vida, fuera de estos casos, Junger subraya que en el curso de este género de procesos, hombres de un nuevo tipo tienden a formarse y diferenciarse, que se reconoce en su comportamiento, es decir en sus rasgos físicos, en su ''máscara''. Este tipo moderno, tiene la destrucción tras de sí, no puede ser comprendido a partir de la noción de ''individuo'' y es ajeno a los valores del ''humanismo''.

Lo esencial es, sin embargo, reconocer la realidad del proceso que se manifiesta, con una intensidad particular, en la guerra total moderna, repitiéndose bajo formas diferentes y en grados diversos de intensidad, incluso en tiempos de paz, en toda la existencia moderna altamente mecanizada, cuando encuentran una materia adecuada: tienden paralelamente a abatir al individuo y a suplantarlo por un ''tipo'' impersonal e intercambiable que caracteriza una cierta uniformidad —rostros de hombres y mujeres que revisten precisamente el carácter de máscaras, ''máscaras metálicas los unos, máscaras cosméticas los otros'': algo, en los gestos, en la expresión, como una ''crueldad abstracta'' que corresponde al lugar, cada vez más grande, ocupado en el mundo actual por todo lo que es técnica, número, geometría y se refiere a valores objetivos.

Indudablemente estos son algunos de los aspectos esenciales de la existencia contemporánea a propósito de los cuales se ha hablado de una nueva barbarie. Pero, una vez más ¿cuál es la ''cultura'' que podría ser opuesta y debería servir de refugio a la persona?. Aquí no hay puntos de referencia verdaderamente válidos. Junger se hacía verdaderamente ilusiones pensando que el proceso activo de ''despersonalización'' típico corresponde al sentido principal de la evolución de un mundo que está en trance de superar la época burguesa (él mismo debía, por otra parte, por una especie de regresión, llegar a un punto de vista completamente diferente). Son, por el contrario, los procesos destructivos y pasivos actualmente en curso los que ejercen y ejercerán

cada vez más, una acción determinante, de la que no puede nacer más que una pálida uniformalización, una "tipificación" privada de la dimensión de la profundidad y de toda "metafísica" y que se sitúa así a un nivel existencial más bajo que el ya problemático del individuo y de la persona.

Las posibilidades positivas no pueden concernir más que a una minoría ínfima compuesta únicamente de seres en quienes precisamente, preexiste o puede despertarse la dimensión de la trascendencia. Y esto nos lleva, como se ve, al único problema que nos interesa. Sólo estos seres pueden proceder a una evaluación muy diferente del "mundo sin alma" de las máquinas, de la técnica, de las grandes ciudades modernas, de todo lo que es pura realidad y objetividad, que aparece frío, inhumano, amenazante, desprovisto de intimidad, despersonalizante, "bárbaro". Es precisamente aceptando esta realidad y estos problemas como el hombre diferenciado puede esencializarse y formarse según la ecuación personal válida; activando en él la dimensión de la trascendencia y quemando las escorias de la individualidad, puede extraer la persona absoluta.

No es necesario, para esto, considerar exclusivamente situaciones excepcionales y extremas. Puede tratarse del estilo general de un nuevo realismo activo que libera y abre las vías incluso en el seno del caos y de la mediocridad. La máquina misma puede convertirse aquí en un símbolo, así como todo lo que, en ciertos sectores del mundo moderno, se ha creado con un espíritu puramente funcional (en arquitectura especialmente). Como símbolo, la máquina encarna una forma nacida de medios adaptados exactamente y objetivamente a un fin, donde lo que es superfluo, arbitrario, "dispersante" o subjetivo, está excluido; es una forma que realiza con precisión una idea (la idea aquí del fin al cual está destinada). En su plano tiene, pues, de alguna manera, el mismo valor que la forma geométrica en el mundo clásico, la cifra en tanto que entidad y el principio dórico del "nada de más". Se ha hablado de una "metafísica" de la máquina y de nuevos "arquetipos" que se anuncian en las formas mecánicas y funcionales perfectas de nuestro tiempo. Si esto no tiene ningún sentido en el plano prosaico de la realidad material y cotidiana moderna, sí tiene uno precisamente en el plano simbólico, plano sobre el cual no consideramos

en absoluto la "mecanización", la "racionalización" y lo utilitario, sino más bien, el valor de la forma y el amor a la forma donde no hay que confundir la objetividad con la carencia de alma y donde incluso se puede encontrar la vía, ya indicada, de la perfección impersonal en toda obra.

Es interesante notar que entre los diversos movimientos que se han manifestado tras la primera guerra mundial, una tendencia de este género se había esbozado, que tenía por consigna "la nueva objetividad" (*Neue sachlichkeit*). Un libro como el de F. Matzke, *Jugend bekennt: So sind wir!* (9) "muestra que no se trata de aspiraciones susceptibles de satisfacerse sobre el plano de las artes y de la literatura, sino de la forma interior que procesos objetivos y generales de la época habían impreso a un cierto tipo de hombre de la nueva generación sin que este lo hubiera querido. Sobre este plano un realismo podría definirse en términos de frialdad, de claridad, de seriedad y de pureza: ruptura con el mundo de los sentimientos, de los "problemas del yo", de lo trágico melodramático, de toda la herencia crepuscularista, del romanticismo, del idealismo y del "expresionismo" —un realismo comportando el sentimiento de la vanidad del Yo y el rechazo de darse importancia en tanto que individuo, Matzke escribía: "Somos objetivos porque, para nosotros, la realidad de las cosas es grande, infinita y todo lo que es humano es muy pequeño, condicionado y ensuciado por el "alma" ". Hablaba del lenguaje de las cosas y de los actos que era preciso sustituir al de los sentimientos, de una forma interior que no tiene nada que ver con los libros, la cultura o la ciencia, de forma que pueda ser mucho más neta en el "bárbaro" que en el "civilizado" mundo burgués. Es por ello por lo que se ha hablado de "objetividad ascética" y recordando la fórmula de Stravinsky: "Helar las cosas".

Importa subrayar que en la base de esta actitud, no hay, ni pesimismo, ni "filosofía de la desesperanza" encubierta: no es que se hayan perseguido valores y fines que ahora son reconocidos como ilusorios, impotentes, para dirigir la realidad o inadecuados en relación a esta: es su sentido mismo el que es inexistente y es por ello por lo que

(9). "La juventud se conoce: así somos nosotros" (N.d.T.).

la acción es libre, en una atmósfera pura y fría. Matzke, para encontrar analogías en el dominio del arte se refería a los criterios sobre los cuales se había regido Albrecht Schaffer cuando traducía a Homero: devolver "la altura de lo lejano, de lo diferente, de lo extranjero", poner de relieve "no lo que es episódico y sentimental, sino la monumental grandeza, lacónica, rígida, más que conmovedora, enigmática más que familiar, oscura y grave más que lisa y llana". En efecto, los rasgos esenciales de esta nueva actitud consistían precisamente en la distancia, la "extrañeidad", la altura, la monumentalidad, el laconismo, el distanciamiento en relación a todo lo que es cálida vecindad, "humanidad", efusión, "expresionismo": el estilo de la objetividad en las figuras, de la frialdad y la grandeza en las formas.

Pero, fuera del arte, se trataba de rasgos generales de un comportamiento y del sentimiento de la existencia, pues en el fondo la tesis según la cual el arte sería una de las posibilidades humanas más altas y revelaría la esencia del universo parecía, con justicia, superada y anacrónica. El amor por la claridad forma parte del estilo objetivo: "Vale más feo y limpio, que bello y sucio". Es preciso que el mundo vuelva a ser estable, sereno y desnudo. "En último análisis, incluso la vida del alma, cuenta para nosotros a título de cosa, dado que existe, con los mismos carácteres de objetividad y fatalidad", escribía Matzke. "Antes que mirar el mundo partiendo del alma, es del mundo del que miramos al alma. Y entonces todo nos parece más claro, más natural, más evidente y lo que no es más que subjetivo nos parece cada vez más insignificante y risible".

Tras la primera guerra mundial, la arquitectura funcional recibe su impulso de corrientes análogas a las de la *Neue Sachlichkeit*. Son corrientes donde ha aparecido, en general, el tema de un nuevo clasicismo, comprendido precisamente como una tendencia a la forma y a la simplificación, al "dórico" lineal y esencial, afirmado en oposición a lo arbitrario, a lo fantástico y a lo "gracioso" del arte burgués individualista que prevalecía anteriormente. Puede recordarse también el *esprit nouveau* que, en Francia, tuvo lazos particulares con los representantes de la arquitectura funcional. Y esto en el momento en que Bontempelli lanzaba el "novecentismo", una exigencia análoga se hacía eco en Italia también, aunque se vio limitada por el *dilettantis-*

mo de hombres de letras. permaneciendo en el capítulo de las simples "intenciones". Bontempelli había opuesto a la "edad romántica que va desde Jesucristo a los ballets rusos (?)", la edad nueva que habría debido desarrollarse bajo el signo de un "realismo mágico" y de un "nuevo clasicismo", mientras que otros hablan de un nuevo estilo dórico de la época de los rascacielos, de los metales blancos y del cristal (10).

Aunque no haya, intrínsecamente, más que poca relación con lo que nos interesa, este nuevo realismo contiene "valencias" que pueden ser referidas a un plano superior, espiritual, cuando se compromete en la tarea de reorientar, en un sentido positivo, las experiencias del mundo más moderno. Existen hoy procesos objetivos que representan indudablemente un empobrecimiento en relación al mundo precedente del individuo y de la "persona" y a sus supervivencias. En cambio, para quienes mantienen la tensión interior propia a la dimensión de la trascendencia, este empobrecimiento puede adquirir el carácter positivo de una simplificación y de una "esencialización" del ser en un mundo espiritual en descomposición.

Ya que hemos juzgado bueno hablar de "valencias" del nuevo realismo, aunque éstas estén, en general, completamente "encubiertas", es preciso trazar rápidamente una línea de demarcación muy neta entre el realismo susceptible de contener en potencia la significación de lo que hemos hablado y estos subproductos, pertenecientes al nihilismo puro que son el neo-realismo y el realismo marxista; distinción que se impone tanto más cuanto que han habido connivencias entre el primero y los otros dos.

En general, estos subproductos se han manifestado casi exclusivamente en el dominio del arte y de la crítica literaria y, este, en función de la política. Es inútil hablar del neo-realismo que ha aparecido en Italia tras la segunda guerra mundial. Se caracteriza por una tendencia muy neta a presentarse como una realidad humana (en el dominio artístico se ha agotado gracias a un feliz concurso de circunstan-

(10). Véase al traductor de J. Evola al alemán, Gottfried Benn. Un artículo biográfico sobre este autor puede encontrarse en "Thule-1", Ed. Wotan. Barcelona, 1980.

cias), los aspectos más triviales y mezquinos de la existencia, ligándolos con preferencia a las capas sociales más bajas y vulnerables. Este realismo desprovisto de toda profundidad, incluso virtual, ha servido de fórmula sofisticada a ciertos intelectuales burgueses ataviados de hombres de la calle. Cuando no son los tópicos del *pazos* de los miserables, a menudo no es más que el gusto por la fealdad y el autosadismo, manifestándose en la exhibición complaciente de todo lo que, en el hombre, es abyección, corrupción y quiebra. Existe toda una clase de novelas —es inútil citar nombres— en donde esta tendencia se manifiesta sin equívoco, mezclada en ocasiones con las variedades más irracionales y oscuras del existencialismo. Es de tal forma evidente que el carácter de "realidad" ha sido abusivamente monopolizado por lo que, incluso en la vida actual, no es más que una parte de realidad total, que más vale no insistir.

Es más importante subrayar el uso tendencioso que se hace de lo que debería llamarse más que realismo, un "verismo" de alcance muy limitado, el "nuevo realismo" de observancia marxista. Este pone en evidencia los aspectos unilaterales de la existencia de la que acabamos de hablar, con fines de propaganda y de acción político-social, partiendo de la rebatida fórmula según la cual "el deterioro de la humanidad es consecuencia de la estructura económico-social burguesa y capitalista". Hemos explicado ya lo que es la "integridad humana" que se contempla aquí: es la del "último hombre", de Nietzsche, es la del hato de bueyes socializados. El "realismo" y el anti-idealismo que le corresponden deben ser juzgados de esta manera. La polémica antiburguesa y antiindividualista que inspiran tienen como solo objetivo la regresión del individuo a una vida puramente colectiva ("social") dominada por valores materiales y económicos; regresión presentada como una "integración" y un "nuevo humanismo proletario" (Lukacs deja escapar el verdadero término cuando habla de un "humanismo plebeyo"). El realismo aquí parecería identificarse a un primitivismo trivial (es la forma particular, en el mundo en que Dios ha muerto, de la anestesia existencial de la que ya hemos hablado). Pero la verdad, es que, como se sabe, el realismo en cuestión extrae su carácter específico de la teoría del materialismo histórico y de otras concepciones que, cuando pretendiendo ser objetivas y "científicas",

no son, en realidad, más que "mitología" y pura ideología, exactamente del mismo grado que las que corresponden a las "grandes palabras despreciadas", escritas en letras mayúsculas del "idealismo burgués". Las palabras de este género no son verdaderamente eliminadas del fondo del "nuevo realismo" marxista, sino que son reemplazadas por otras, de nivel aún más bajo, que sirven de centro a una mística nihilista *sui generis* traduciéndose en ideas-fuerza destinadas a actuar sobre las capas sub-intelectuales de las masas. Esto resta todo carácter "realista" al "realismo marxista" y demuestra que está muy lejos de haber alcanzado el punto cero de los valores y permanece pues ajeno a lo que puede nacer a la vez de una incapacidad positiva, existencial a someterse aún a mitos de cualquier tipo que sean y a la vez, de una visión clara, distanciada, objetiva de la existencia. Este último rasgo corresponde por el contrario, a la exigencia más profunda del "nuevo realismo" del que nos hemos ocupado anteriormente, de la *neue Schlichkeit* y de otras tendencias próximas de las cuales podemos retener lo que, desde nuestro punto de vista, tiene un contenido positivo: una simplificación que, aunque comporte un empobrecimiento y decoloración en relación a los "valores de la persona" no está necesariamente ligado a una caida de nivel y puede dar lugar, en el hombre libre, a una forma de comportamiento adaptada a las estructuras objetivas del mundo contemporáneo.

18.- El "ideal animal". El sentimiento de la naturaleza

La dimensión de la trascendencia puede ser también activada en las reacciones existenciales a los procesos recientes que han llevado y llevan aun a una ruptura progresiva de numerosos vínculos naturalistas y por lo tanto a estados de "desarraigo".

Es evidente, por ejemplo, que el clima burgués desaparece cada vez más y de manera irreversible debido a los progresos de la técnica, de los medios de comunicación, por la posibilidad de recorrer grandes distancias por tierra, mar y aire y de acceder a las comarcas más lejanas. La vida moderna se desarrolla en un medio cada vez menos protegido, recogido, cualitativo y orgánico; la nueva posibilidad

de viajar fácilmente, de desplazarse rápidamente, de encontrar en poco tiempo paisajes y países lejanos, nos han introducido en lo amplio del mundo. De aquí una tendencia hacia una amplia experiencia cosmopolita, a una experiencia de ''ciudadano del mundo'' en el sentido material y objetivo, no ideológico y aún menos humanitario del término. Por lo menos, el tiempo del ''provincialismo'', bajo todas sus formas, ha concluído.

Para determinar lo que la generalización de este estado de cosas puede aportar de positivo a un hombre diferenciado y en plena posesión de sí mismo, es preciso referirse a algunas ideas propias, a ciertas variedades de áscesis tradicional. El carácter metafísico de ''tránsito'', que es el de la existencia terrestre y el distanciamiento del mundo, han recibido dos expresiones características y a la vez simbólicas y orientadas hacia la realización: la primera fue la vía eremítica que iba hasta el aislamiento en lugares desiertos y salvajes, la segunda, la vida errante: no tener ni casa ni tierra, vagar por el mundo. Esta segunda vía fue seguida por ciertas órdenes religiosas occidentales: en el budismo antiguo estuvo ligada, sobre todo, a la noción particular de ''partida'', principio de la existencia no profana y en el hinduísmo, al último estadio de la vida. Se reencuentra, en parte, una significación análoga en la idea de ''caballería errante'' de la edad media y se puede añadir también las figuras enigmáticas y, en otro tiempo, desconcertantes, de los ''nobles viajeros'', de los cuales no se conocía su patria, pues no tenían patria y a los que jamás debía preguntarse su origen.

Hecha esta salvedad, pues el caso que nos interesa es diferente del del asceta que se vuelve ajeno al mundo, se puede decir que las situaciones descritas, tal como se presentan en la civilización actual, invadida por la técnica, pueden eventualmente servir de estimulante para realizaciones de este género. Al igual que en una gran ciudad, donde reina la masa, en medio de seres hormigueantes, casi irreales, sin rostro, se puede a menudo experimentar un sentimiento profundo de aislamiento o distanciamiento de forma más natural quizás que en la soledad de las landas y de las montañas, también lo que acabamos de comentar respecto a las técnicas ultramodernas de comunicación que hacen desaparecer las distancias y la ampliación de los horizontes del hombre actual a las dimensiones planetarias, puede servir para ali-

mentar el distanciamiento, la superioridad interior, la calma trascendente en el corazón de la acción y del movimiento en el vasto mundo: estar por todas partes y en ninguna parte en su propia casa. De esta forma, lo negativo puede, una vez más transformarse en positivo. La experiencia ofrece y a menudo impone, en una medida creciente, a nuestros contemporáneos, el cambiar de ciudad, de frontera, incluso de continente, el salir del círculo donde antes podían encerrarse, con sus particularidades y vivir toda una existencia tranquila, ello puede perder lo que en nuestros días ofrece de banal, de *matter-of-fact*, de turístico o de utilitario, pudiendo por el contrario, formar parte integrante de una vida diferente, liberada, que toma un sentido profundo, tal como hemos indicado: basta para esto que se presente en nosotros la justa capacidad de reacción.

Dado que en la victoria técnica moderna sobre la distancia, el factor velocidad juega un papel esencial, se puede, de paso, mencionar "valencias" propias a la experiencia misma de la velocidad. Se sabe que son numerosas las gentes —hombres y ahora también mujeres— que usan de ella casi como del alcohol para obtener una embriaguez especialmente física, alimentando un yo, básicamente físico, que tiene necesidad de fuertes emociones para aturdirse y anestesiarse.

Pero, al igual que la máquina, algunas "situaciones de velocidad", en nuestro mundo actual, invadido por la técnica, pueden tener un valor simbólico virtual y ser un medio de realización: cuando el movimiento, estando ligado al riesgo, requiere una lucidez tanto más grande cuanto más rápido es, provocando entonces una calma y una impasibilidad interior de orden superior. En este contexto, la embriaguez de la velocidad puede también cambiar de naturaleza, pasar de un plano a otro y presentar algunos rasgos comunes con el tipo de embriaguez del que ya hemos hablado describiendo el estado de dionisismo integrado. Estas consideraciones podrían prestarse a amplios desarrollos.

Para regresar a lo que decíamos anteriormente, la expresión "nómada del asfalto", aunque se haya abusado de ella, ilustra bien el efecto negativo y "despersonalizador" que provoca en la vida de las grandes ciudades modernas la liberación del género de lazos de los

que ya hemos hablado. Pero no se trata, para nosotros, de desembocar, aquí, todavía, en esta forma de revuelta y de protesta que, para defender los "valores humanos", cae en una "vuelta a la naturaleza", hablando de la antítesis entre ciudad y naturaleza, entre "civilización" y "naturaleza". Este tema pertenece ya al repertorio burgués del siglo pasado. Pero ha sido recuperado hoy en el marco de lo que podríamos llamar la "primitivización física" de la existencia.

Este es uno de los defectos de la regresión en virtud de la cual el occidental se siente cada vez menos un ser privilegiado de la creación y se ha habituado, cada vez más, a considerarse, por el contrario, como un miembro de una de las numerosas especies naturales, véase animales. La aparición y la propagación del darwinismo y del evolucionismo (11) han sido indiscutibles índices de esta orientación interior. Pero fuera del dominio teórico y científico, esto se manifiesta en la vida cotidiana bajo forma de comportamientos y ha dado nacimiento a lo que alguien ha llamado el "ideal animal" pensando sobre todo en América del Norte que es donde ha aparecido primero.

Este término se aplica al ideal del bienestar biológico, del *confort*, de la euforia optimista, que enfatiza sobre todo lo que no es más que salud, juventud, fuerza física, seguridad y éxito material, satisfacción primitiva de los apetitos de vientre y del sexo, vida deportiva, etc. y cuya contrapartida es una atrofia de todas las formas superiores de sensibilidad y de interés. Ya hemos hablado algo de esto. Es evidente que sólo un hombre que desarrolla exclusivamente aquellos aspectos que no le diferencian de una especie animal puede haber hecho de semejante ideal el "standard" de la civilización "moderna". No volveremos sobre el hecho de que este ideal encuentra una correspondencia en el nihilismo velado de las corrientes político-sociales que predominan hoy. Deseamos solamente aclarar esta tendencia hacia un regreso a la naturaleza bajo el signo de una especie de culto físico de la personalidad.

(11). Cfr. "El darwinismo crimen contra la humanidad", Rutilio Sermonti y F. Pichard du Page. Estudio científico sobre el darwinismo. Ed. Alternativa, Barcelona, 1984.

No se trata de formas simples y legítimas, incluso banales, de una compensación orgánica. Ningún problema se plantea cuando el hombre de hoy siente la necesidad de recuperarse físicamente, de distenderse los nervios, fortificar su cuerpo fuera del ambiente de las grandes ciudades modernas. Desde este punto de vista, la vida en la naturaleza, la cultura física y algunas variedades del deporte individual, pueden ciertamente jugar un papel útil. Pero ocurren cosas diferentes cuando se hacen intervenir factores espirituales, por así decirlo, en un plano polémico; es decir, cuando se piensa que el hombre que vive en la naturaleza y fortifica su ser físico, está más próximo de sí mismo que entre las experiencias y las tensiones de la vida "civilizada". Cuando, sobre todo, se supone que sensaciones más o menos físicas de bienestar y recuperación tienen una relación cualquiera con lo que es profundo, o con lo que, desde un punto de vista superior debe ser considerado como el ser humano integral.

Además de la tendencia que sobre tales bases, conduce al "ideal animal", y al naturalismo moderno, es preciso denunciar, de forma general, el equívoco que se refiere a la fórmula de una "vuelta a los orígenes" confundida con una vuelta a la "Madre Tierra" y, precisamente, a la "naturaleza". Aunque frecuentemente haya sido mal aplicada, la enseñanza teológica según la cual nunca ha habido un estado puramente "natural" para el hombre, sin embargo no es menos cierto; desde el principio el hombre se ha encontrado situado en un estado "supra-natural" del que a continuación ha caido. En efecto, para el hombre en sentido propio, "típico", no puede ser jamás cuestión de regresar a estos "orígenes" ni a esta "Madre", en virtud de los cuales nadie puede superar la promiscuidad de sus semejantes, ni incluso la de las especies animales. Toda "vuelta a la naturaleza" (fórmula que, generalizada, puede también incluir todas las reivindicaciones en nombre de los derechos del instinto, del inconsciente, de la carne, de la vida inhibida por el "intelecto" y todo lo demás) es un fenómeno de regresión. El hombre que se vuelve "natural" en este sentido, en realidad se "desnaturaliza".

Podemos volver aquí al punto del cual habíamos partido, pues el rechazo de esta concepción entraña, como consecuencia particular, en el marco del comportamiento que debe ser "natural" al tipo de

hombre que estudiamos, la superación de la antítesis entre "ciudad" y "naturaleza". Es la actitud del que no tiene su lugar ni en la ciudad ni en la naturaleza, aquel que es normal, y entero en sentido superior, que mantiene una distancia-presencia respecto de una y otra y no ve más que una forma de evasión, un síntoma de fatiga y de inconsistencia interior, en la *necesidad* y en el *placer* de abandonarse, de relajarse, de sentirse uno mismo de una forma animalescamente física. El cuerpo, forma parte de la "persona" en el sentido ya precisado como un instrumento definido de expresión y de acción en la situación que se asume viviendo; es pues evidentemente necesario que también esté sometido a esta disciplina, a esta fragua activa y formadora que debe asegurar a todo ser una unidad. Esto no tiene, sin embargo, nada que ver con el culto de la personalidad física, ni tampoco con la manía de los deportes, especialmente de los deportes colectivos que constituyen hoy una de las formas de opio más vulgares y más extendidas entre las masas.

Por lo que se refiere al "sentimiento" de la naturaleza, en general, el tipo de hombre que nos interesa debe considerar la naturaleza como formando parte de un todo más amplio y más "objetivo": la naturaleza, es, para él, tanto en el campo como la montaña, el bosque, el mar, o los diques, las turbinas, y las fundiciones, la red tentacular de las grúas y los muelles de un gran puerto moderno, o un complejo de rascacielos funcionales. Es esto, el lugar de una libertad superior. Mantenerse presente, libre a sí mismo, ante una u otra "naturalezas", en medio de las estepas o sobre las cimas casi invioladas, tanto como en las "boites".

La contrapartida del "ideal animal" es la banalización del sentimiento de la naturaleza y del paisaje. Esto valía ya para la naturaleza idílica de la que se hizo un mito en tiempo de la Enciclopedia y de Rousseau. Más tarde, fue la naturaleza cara a la burguesía, la que se inscribía en la misma línea: la naturaleza bucólica o lírica, caracterizada por todo lo que es bello, gracioso, pintoresco, relajante, todo lo que inspira "nobles sentimientos", la naturaleza de los riachuelos y de los bosques, de las puestas de sol románticas y de los patéticos cla-

ros de luna, la naturaleza donde se declaman versos, comienzan idilios, o donde se evocan poetas que hablan de "bellas almas". Aunque sublime y dignificado, es el clima eternizado por la *Pastoral* de Beethoven.

Esta fue, finalmente, la fase de "plebeyización" de la naturaleza, la irrupción en todos los lugares de las masas y de la plebe, motorizada o no, con agencias de viaje, la organización del ocio y todo lo demás; ya nada es respetado. El naturismo y el nudismo representan el fenómeno límite. La pululación vermicular sobre playas de millares y millares de cuerpos masculinos y femeninos, ofreciendo un aspecto insípido de semi-desnudez, son otro síntoma. Y otro más es el asalto que libran a la montaña teleféricos, funiculares, telesillas y pistas de esquí. Todo esto muestra el grado extremo de desintegración de nuestra época. No vale, pues, la pena detenerse.

Se trata, por el contrario, para nosotros, de precisar el papel que puede jugar el contacto auténtico con la naturaleza en la búsqueda de esta despersonalización activa de la que ya hemos hablado. A este respecto puede ser útil examinar algunas posiciones que se inscriben en la línea de la *neue Sachlichkeit* pero que no puede cobrar significado más que para nuestro tipo de hombre diferenciado.

Matzke ha escrito: "La naturaleza es el gran reino de las cosas, de las cosas que no quieren nada de nosotros, que no nos hostigan, que no exigen de nosotros ninguna reacción sentimental, que ante nosotros están mudas como un mundo en sí, eternamente cerrado, eternamente extranjero. Es esto, exactamente esto, lo que nos hace falta... esta realidad grande y lejana, relajante en sí misma, más allá de todas las pequeñas alegrías y los pequeños dolores del hombre. Un mundo de objetos encerrado en sí mismo, donde nos sentimos nosotros mismos un objeto, distanciamiento completo de todo lo que no es más que subjetivo, de toda banalidad y nulidad personales: para nosotros esto es la naturaleza. Se trata pues de devolver a la naturaleza —al espacio, a las cosas, al paisaje— este carácter lejano y ajeno al hombre que estaba cubierto en la época del individualismo cuando el hombre proyectaba en la realidad, para volverla próxima, sus sentimientos, sus pasiones, sus pequeños impulsos líricos. Se trata de *descubrir el lenguaje de lo inanimado*, que no se manifiesta antes de que el alma haya

cesado de derramarse sobre las cosas.

Es de *esta* forma como la naturaleza puede hablar a la trascendencia. Entonces, por ella misma, la mirada se desplazará de ciertos aspectos particulares de la naturaleza a otros, más favorables a la abertura sobre lo no-humano y lo no-individual. Nietzsche también había hablado de la ''superioridad'' del mundo ''inorgánico'', definiendo lo ''inorgánico'', como la ''espiritualidad sin individualidad''. Vio una analogía entre la ''clarificación suprema de la existencia'' y ''la pura atmósfera de las cimas y de las nieves, donde no hay brumas ni velos, donde las cualidades elementales de las cosas se revelan desnudas y rígidas, pero con una absoluta ininteligibilidad'' y donde se capta ''el inmenso lenguaje cifrado de la existencia'', ''la doctrina del devenir que se hace piedra''. Hacer que el mundo vuelva otra vez a la calma, la estabilidad, claridad y profundidad: devolverle su carácter elemental, su grandeza cerrada, fue también, como hemos dicho, la exigencia de la ''nueva objetividad''. Y se ha subrayado, justamente, que no se trataba de insensibilidad, sino de una sensibilidad diferente. Para nosotros también, se trata de un tipo de hombre al cual la naturaleza no interesa por lo que le ofrece de ''artístico'', raro o característico, que no busca en la naturaleza la ''belleza'', ni lo que alimentaría una confusa nostalgia o hablaría a la fantasía. Para este tipo de hombre no habrá paisajes más ''bellos que otros'', sino paisajes más lejanos, más inmensos, más calmados, más fríos, más duros, más primordiales que otros: el lenguaje de las cosas, del mundo, no nos llega entre los árboles, los ruiseñores, los bellos jardines, las puestas de sol de postal o románticos claros de luna, sino más bien entre los desiertos, las rocas, las estepas, los hielos, los negros fiordos nórdicos, bajo los soles implacables de los trópicos, precisamente en todo lo que es primordial e inaccesible. y es natural que el hombre que experimenta este sentimiento diferente de la naturaleza adopte una actitud activa respecto a ella casi por inducción de la fuerza pura así percibida, antes que entregarse a una contemplación confusa, imprecisa y divagante.

Si para la generación burguesa, la naturaleza era una especie de intermedio idílico y dominical de la vida ciudadana, y si, para la generación más reciente, esta es el desagüe de una bestialidad obtusa, invasora y contaminadora, es, para nuestro hombre diferenciado, la

escuela de lo objetivo y de lo lejano, un elemento fundamental de su sentido de la existencia que termina por presentar un carácter de totalidad. Lo que hemos dicho anteriormente se vuelve entonces evidente: puede hablarse de una naturaleza que, en su aspecto elemental, es el gran mundo donde los paisajes de piedra y acero de las capitales, las calles rectilíneas y sin fin, los complejos funcionales de los barrios industriales se encuentran sobre el mismo plano que los bosques inmensos y solitarios bajo el signo de una austeridad, de una objetividad y de una no-personalidad fundamentales.

* * * *

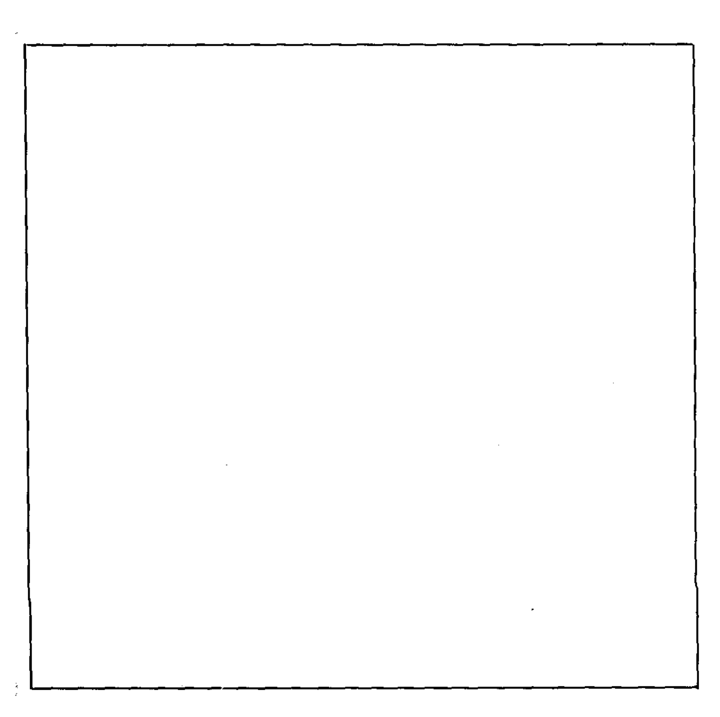
Ya hemos hecho constar más de una vez que, en el fondo, nos referimos siempre, en el estudio de los problemas de orientación interior que se plantean en la época actual, a ideas que se pueden encontrar en las "doctrinas internas" tradicionales. Esto se aplica también a lo que acabamos de decir. Una de las características del hombre que recupera en beneficio propio los procesos objetivos de destrucción del hombre moderno, es que para él la naturaleza está liberada de lo humano y se abre al lenguaje del silencio y de lo inanimado. Pero algunas escuelas de sabiduría tradicional, como el Zen, siguieron una vía parecida a la que dieron el sentido de un lavado real, de una clarificación de la mirada o de una abertura del ojo, de una abertura iluminando la conciencia que ha vencido el lazo del yo físico: el lazo de la "persona" y de sus "valores".

Esto conduce a una experiencia que se coloca sobre otro plano, fuera de la conciencia ordinaria y no forma propiamente parte del tema de este libro; es interesante a veces indicar la relación que ofrece con la visión del mundo centrada sobre la libre inmanencia de la que acabamos de hablar en un capítulo precedente (a propósito de la cual habíamos hecho ya una rápida alusión al Zen) y que, con ocasión de consideraciones de otro orden, se presenta, una vez más, como el límite del nuevo realismo. Una vieja tradición decía ya: "Infinitamente lejano es el regreso". Entre las máximas del Zen que indica la direc-

ción indicada, citaremos esta: "la "gran revelación" que se alcanza tras una serie de crisis mentales y espirituales consiste en reconocer que no existe más allá nada de "extraordinario", que sólo existe lo real. Pero lo real es percibido en un estado donde no hay sujeto de la experiencia ni objeto experimentado", un estado caracterizado por una especie de presencia absoluta, donde "lo inmanente se hace trascendente y lo trascendente inmanente". Se enseña que en la medida en que se busca la vía, uno se aleja de ella, lo que vale también para la búsqueda de la perfección y de la realización de sí mismo. El ciprés en la explanada, una nube que proyecta su sombra sobre una colina, la lluvia que cae, una flor que se abre, el monótono rumor de la marea: todos estos hechos "naturales" y banales pueden provocar la iluminación absoluta, el *satori*: estos hechos, precisamente en tanto que no tienen significación, finalidad ni intención, tienen un sentido absoluto. Es así como aparece la realidad, en la cualidad pura de "las cosas tal como son". La contrapartida moral es evocada por fórmulas como esta: "El asceta puro e incontaminado no entra en el *nirvana* y el monje que viola los preceptos no va al infierno". "Tú no tienes necesidad de buscar liberarte de los lazos, pues jamás has estado ligado" (12). En qué medida se puede alcanzar estas cumbres de la vida interior en el marco definido más alto, permanece indeterminado. Sólo hemos querido señalar la convergencia de las tendencias de algunos temas y la dirección.

(12). Sobre todo esto Cfr. nuestra obra *La dottrina del risveglio*, c. XI.

DISOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO



19.- Los procesos de la ciencia moderna

Uno de los principales títulos invocados en el siglo pasado por la civilización occidental para justificar su pretensión de ser la civilización por excelencia es, desde luego, su ciencia de la naturaleza. Según los criterios del mito de esta ciencia, las civilizaciones precedentes han sido consideradas oscurantistas e infantiles; repletas de "supersticiones" y de quimeras metafísicas y religiosas; a excepción de algunos descubrimientos debidos al azar, habrían ignorado el camino verdadero del conocimiento, que no puede ser alcanzado más que gracias a los métodos positivos, matemático-experimentales elaborados en la época moderna. Ciencia y conocimiento se han convertido en sinónimos de "ciencia positiva" y cualquier otra orientación del saber ha sido anatematizada sin apelación, considerándola pre-científica.

El apogeo del mito de la ciencia física ha coincidido con el de la era burguesa y la ola de cientifismo positivista y materialista. Luego se ha empezado a hablar de una crisis de la ciencia y se ha constituido una crítica interna de ésta hasta el momento en que se ha entrado en una nueva fase, inaugurada por la teoría de Einstein. Al margen de ella el mito cientifista ha recobrado recientemente su vigor con la valorización del saber científico que en ciertos casos ha seguido curiosos desarrollos: se ha pretendido que la ciencia moderna ha superado actualmente la fase del materialismo y que tras haberse desembarazado de las viejas especulaciones inoperantes converge con la metafísica en sus conclusiones sobre la naturaleza del universo y ofrece temas y perspectivas que coinciden con las certidumbres de la filosofía e, incluso,

con las de la religión. Aparte de los artículos de vulgarización al estilo del Reader's Digest, algunos sabios como Eddington, Planck e incluso el mismo Einstein, han hecho singulares declaraciones de este orden. Una especie de euforia ha nacido, reforzada por las perspectivas de la era atómica y de la "segunda revolución industrial", cuyo punto de partida se encuentra precisamente en los descubrimientos más recientes de la física.

No se trata más que del desarrollo de una de las grandes ilusiones del mundo moderno, de uno de los espejismos de una época en la que, en realidad, los procesos de disolución han invadido directamente el dominio mismo del conocimiento. Basta, para darse cuenta de ello, penetrar al otro lado de la fachada. Y cuando no se trata de vulgarizadores, sino de los mismos sabios, cuando no tiene razón de ser ver en ello algo comparable a la sutil sonrisa de los augures mixtificadores mencionados por Cicerón, se encuentra el testimonio de una ingenuidad que resulta sólo explicable por una limitación sin precedentes de los horizontes intelectuales (13).

La ciencia moderna entera no tiene el menor valor de conocimiento; se funda incluso en una renuncia formal al conocimiento en el sentido verdadero del término. La fuerza motriz y organizadora del conocimiento no procede del ideal del conocimiento sino exclusivamente de la exigencia práctica, podría incluso decirse de la voluntad de poder aplicada a las cosas, a la naturaleza. Que se nos comprenda bien: no hablamos aquí de las aplicaciones técnicas e industriales aunque es evidente que la ciencia les debe principalmente su prestigio entre las masas, ya que en ellas se ve una prueba perentoria de su validez. Se trata, por el contrario, de la naturaleza misma de los procedimientos científicos en la fase que precede a las aplicaciones técnicas, la fase llamada de "investigación pura". En efecto, la noción misma de "verdad" en el sentido tradicional es ajena a la ciencia moderna; esta se interesa únicamente en hipótesis y fórmulas que permitan prever con la mayor exactitud posible el curso de los fenómenos y llevarlos a

(13). Para comprender el ambiente muy significativo en que se crearon las bombas atómicas, cfr. "Más brillante que mil soles", de R. Jounk, Ed. Argos-Vergara, Barcelona (N.d.T.).

una cierta unidad. Y como no es cuestión de "verdad", como tampoco se trata de *ver*, sino de "tocar"; la noción de certidumbre en la ciencia moderna se reduce a la de la "mayor probabilidad", que todas las certidumbres científicas tengan un carácter exclusivamente "estadístico", los hombres de ciencia lo reconocen abiertamente, y en la física más reciente de las partículas, más categóricamente que nunca, el sistema de la ciencia no es más que una pequeña red que se cierra más y más en torno a un *quid* que, en sí mismo, permanece incomprensible con el único fin de poder domesticarlo en vista a fines prácticos.

Estos fines prácticos —repitámoslo- no conciernen más que en un segundo tiempo a las aplicaciones técnicas: sirven de criterio en el dominio mismo que debería ser el de conocimiento puro, en este sentido, incluso aquí, la tendencia fundamental es a esquematizar, ordenar la materia de los fenómenos de la forma más simple y manejable. Como se ha explicado muy justamente, un método se forma a partir de la fórmula *simplex sigillum veri* (14), que confunde la verdad (o el conocimiento) con lo que no satisface más que a una necesidad práctica, exclusivamente humana, del intelecto. En último análisis, el impulso del conocer se transforma en un impulso para dominar, y es un sabio, Bertrand Russell, quien ha reconocido que la ciencia, de medio para conocer el mundo, se ha transformado en un simple medio para cambiar el mundo.

No nos extenderemos más sobre estas consideraciones que se han convertido en simples tópicos. La epistemología, es decir, la reflexión aplicada a los métodos de investigación científica ha reconocido ya honestamente desde hace tiempo todo esto, con un Bergson, un Leroy, Poincaré, Mayrson, Brunswick, y tantos otros, por no mencionar al mismo Nietzsche que lo había advertido ya, también en este campo. Han puesto en evidencia el carácter absolutamente práctico, pragmático e incluso "pragmatizado" de los métodos científicos. Son "verdaderas" las ideas y las teorías más "cómodas" para la organización de los datos de la experiencia sensible —y a este respecto, se hace, consciente o instintivamente, una selección entre estos datos, exclu-

(14). "Lo simple es el sello de la verdad" (N.d.T.).

yendo sistemáticamente los que no se prestan a un control, todo lo que, en consecuencia, tiene un carácter cualitativo y único, todo lo que no es susceptible de ser "matematizado".

La "objetividad" científica consiste únicamente en estar dispuesto en todo momento a abandonar las teorías e hipótesis en vigor, en cuanto se presentan otras susceptibles de controlar mejor la realidad y de hacer entrar en el sistema de lo que se había vuelto ya previsible y utilizable fenómenos que no habían sido aún estudiados o que parecían irreductibles: y esto en ausencia de todo principio válido de una vez por todas, por sí mismo, en virtud de su naturaleza intrínseca. Igualmente, quien puede utilizar un fusil moderno de largo alcance abandona pronto el fusil de pedernal.

Es partiendo de estas constataciones como es posible poner en evidencia esta forma límite de la disolución del conocimiento a la que corresponde la teoría de la relatividad de Einstein. Sólo un profano puede haber creído, oyendo hablar de la relatividad, que esta nueva teoría había destruido toda certidumbre y casi ratificado una especie de "así es, si así os parece" pirandelliano. De hecho, se trata de algo muy diferente; en cierto sentido, nos aproximamos, por el contrario, mediante esta teoría, a una certidumbre casi absoluta, pero que *tiene un carácter puramente formal*. Ha sido diseñado un sistema coherente de física que permite descartar toda relatividad, dar cuenta de no importa qué cambio y de no importa qué variación de forma absolutamente independiente de todo punto de referencia y de todo lo que se relaciona con las observaciones y las evidencias de la experiencia inmediata, la percepción corriente del espacio, del tiempo, de la velocidad. Nos encontramos ante un sistema que es "absoluto" gracias a la flexibilidad que le confiere su naturaleza exclusivamente matemática y algebraica, Así, una vez definida la "constante cósmica" (en función de la velocidad de la luz) sirviéndose de "ecuaciones de transformación" para eliminar una "relatividad" dada y para evitar que esta no se encuentre confirmada por los hechos de la experiencia, basta introducir un cierto número de parámetros en las fórmulas que deben dar cuenta de los fenómenos.

Un ejemplo banal aclarará el tipo de "certidumbre" y de conocimiento a que conduce la teoría einsteniana; que la tierra se

mueva en torno al sol o que el sol se mueva en torno a la tierra, es más o menos la misma cosa desde el punto de vista de Einstein que descansa sobre la "constante cósmica". Ninguna de las dos hipótesis es más "verdadera" que la otra, pero la segunda exigiría la adición de numerosos elementos suplementarios en las fórmulas y sería mucho más complicado y menos cómodo para los cálculos. Pero para una persona a la que un sistema más complicado y menos cómodo no moleste, la elección sigue siendo libre; podría preceder a los cálculos relativos a los diversos fenómenos aceptando, sea que la tierra gira en torno al sol, sea lo contrario.

Este ejemplo banal y elemental muestra claramente a qué género de "certidumbre" y de conocimiento conduce la teoría de Einstein; interesa, sin embargo, subrayar que no se trata aquí de nada nuevo y que esta teoría representa sólo la manifestación más reciente y evidente de la orientación que caracteriza a toda la ciencia moderna. Muy alejada del relativismo vulgar o filosófico, la teoría en cuestión está dispuesta a admitir las relatividades más inverosímiles, pero previniéndose contra ellas, por así decirlo, desde el principio. Intenta dar certidumbres que hagan abstracción de éstas o las prevengan, ya que éstas, como decimos, son, pues, desde un punto de vista formal, casi absolutas. Y si se constatara una revuelta cualquiera de la realidad, un ajuste adecuado devolvería al sistema su carácter absoluto.

Este género de "saber" y lo que presupone nos lleva a otros comentarios. La "constante cósmica" es una noción puramente matemática, incluso aunque se hable a propósito de ella de la velocidad de la propagación de la luz, no hay que imaginar ni velocidad, ni luz, ni propagación, sino sólo tener en mente cifras y signos. Si alguien, no contentándose con el símbolo matemático, se dirigiera a los sabios preguntándoles *qué es* la luz, éstos adoptarían un aire extrañado y no comprenderían siquiera la pregunta. Y todo lo que procede de este punto de partida, en la física más reciente, participa rigurosamente de la misma naturaleza. La física está completamente algebraizada. Con la introducción de la noción de "continuum pluridimensional", la última base sensible e intuitiva que subsistía en la física de ayer y que correspondía a las categorías puras de la geometría espacial, queda también completamente "matematizada". Espacio y tiempo no son

aquí más que una sola cosa expresada igualmente por funciones algebraicas. Al mismo tiempo que la noción corriente e intuitiva que se tenía desaparece también la de "fuerza", de energía, de movimiento. Por ejemplo, para la física de Einstein, el movimiento de un planeta en torno al sol significa solamente que en el campo correspondiente del continuum espacio-temporal hay una cierta "curvatura" —término que no debe hacernos imaginar tampoco nada, pongámonos en guardia, pues se trata de nuevo de puros valores algebraicos. La noción de un movimiento producido por una fuerza se desvanece en la de un movimiento abstracto siguiendo la "línea geodésica" —la más corta— y correspondería aproximadamente en el campo donde nos encontramos, al arco de elipse. Como en este esquema algebraico ya no queda nada de la idea concreta de fuerza, hay aún menos lugar para la idea de causa. El "espiritualismo" que alegan los vulgarizadores de los que hemos hablado debido a que la idea de materia ha desaparecido en la nueva física, así como la noción de masa ha sido reducida a la de energía, este pretendido "espiritualismo" es un absurdo, porque masa y energía se reducen aquí a valores convertibles de una fórmula abstracta y el único resultado de todo esto es de orden práctico: la aplicación de la fórmula al control de las fuerzas atómicas. Aparte de esto, todo queda consumido por el juego de la abstracción algebraica asociada a un experimentalismo radical, es decir al registro de simples fenómenos.

Con la teoría de los *quanta*, se tiene la impresión de entrar en un mundo cabalístico (en el sentido popular del término). Del mismo modo que los resultados paradójicos de la experiencia de Michelson-Morlay han estado en el origen de la teoría de Einstein, igualmente otra paradoja, la de la discontinuidad y de la improbabilidad constatadas por la física nuclear después de que el proceso de las radiaciones atómicas haya sido expresado en cantidades numéricas (para el profano: se trata poco más o menos de la constatación de hecho de que esas cantidades no forman una continuidad, como si se dijera que en la sucesión de los números el tres no fuera seguido naturalmente por el cuatro o el cinco, sino que del tres se saltaría a otro número, sin que intervenga tampoco la ley de las probabilidades), esta nueva paradoja, decimos, ha conducido a una algebraización aún más exasperada con

la ''mecánica de las matrices'' para acabar con ello y además una nueva formulación completamente abstracta de leyes fundamentales, como las de la constancia de la energía, de la acción y de la reacción, etc. Aquí, no sólo se ha renunciado a la ley de la casualidad, sino que ha sido reemplazada por promedios estadísticos debido a que se ha creído encontrarse con el puro azar. Todavía hay más: tras todos estos desarrollos de esta física se ha descubierto otra paradoja: que hay que renunciar a las verificaciones experimentales. Se ha constatado, en efecto, que éstas no daban resultados fijos sino variables. La manera en que se organiza una experiencia tiene como efecto una variación en los resultados ya que ésta influye al objeto de la experiencia, lo altera (se trata de los valores funcionalmente interdependientes de ''posición'' y de ''cantidad de movimiento'') y puede oponerse a una descripción dada de los fenómenos concernientes a las partículas otra tan ''verdadera'' como ella. No es la experimentación cuyos resultados permanecerían indeterminados, sino una pura función algebraica, la ''función de la onda'', la que ha parecido la más apta para proveernos de valores seguros en este campo.

Entidades matemáticas que, de una parte, surgieron por arte de magia, en plena irracionalidad, pero, por otra parte, están ordenadas en un sistema enteramente formal de ''producción'' algebraica, deben, pues, agotar, según esta última teoría que completa la de la relatividad de Einstein, todo lo que, en lo que afecta al fondo de la realidad sensible, puede ser positivamente verificado y controlado en fórmulas. Tales son, intelectualmente, los bastidores de la era atómica que acaba de comenzar *junto con la liquidación de todo conocimiento en sentido propio*. Uno de los principales representantes de esta reciente física, Heisenberg, lo ha admitido de forma explícita en uno de sus libros: se trata de un saber formal, cerrado sobre sí mismo, exacto al más alto grado en sus consecuencias prácticas, pero a propósito del cual no puede hablarse de un conocimiento de lo ''real''. Para la ciencia moderna, dice, ''el objeto de la investigación ya no es el objeto en sí mismo, sino la naturaleza en función de los problemas que el hombre plantea'', siendo la conclusión lógica que en esta ciencia ''el hombre no se encuentra de ahora en adelante más que consigo mismo''.

Hay un aspecto por el cual esta ciencia moderna de la naturaleza representa una especie de inversión o de falsificación de la noción de ''cázarsis'', o purificación, que en el mundo tradicional fue extendida del dominio moral y ritual al dominio intelectual en vistas a una ascesis intelectual que, superando las percepciones facilitadas por los sentidos animales y más o menos mezcladas a las reacciones del yo, debían encaminar hacía un conocimiento superior, hacia el verdadero conocimiento. Hubo, en efecto, algo de este género en la reciente física algebraizada. Construyéndose, esta se ha liberado gradualmente de los datos inmediatos de la experiencia sensible y del sentido común y, además, de todo lo que la imaginación podría ofrecer como apoyo. Como ya se ha dicho, todas las nociones corrientes de espacio, de tiempo, de movimiento, de casualidad, caen una detrás de otra. Todo lo que puede sugerir la relación directa y viviente que une el observador a las cosas observadas se convierte en irreal, insignificante y despreciable. Es pues como una cázarsis que consume todos los residuos de sensibilidad, pero para llevar, no a un mundo superior, al ''mundo de las ideas'' como en las antiguas escuelas de sabiduría, sino al reino del puro pensamiento matemático, del número, de la cantidad indiferente al reino de la cualidad, al reino de la forma significante y de las fuerzas vivientes: un mundo espectral y cabalístico, extremada exasperación del intelecto abstracto, donde no se trata ni de las cosas ni de los fenómenos, sino casi de sus sombras llevadas a un común denominador gris e indiferente. Se puede hablar, pues, con propiedad de una parodia del proceso de elevación del espíritu más allá de la experiencia sensible humana, proceso que, en el mundo tradicional, tenía por resultado no la destrucción, sino la integración de las evidencias de esta experiencia y el enriquecimiento de la percepción ordinaria y concreta de los fenómenos de la naturaleza gracias a la de su aspecto simbólico e ''inteligible''.

20.- Cobertura de la naturaleza. La "fenomenología"

Por lo tanto la situación se presenta, de hecho, de la manera siguiente: la ciencia moderna, por una parte conduce a una prodigiosa extensión cuantitativa de los "conocimientos" relativos a fenómenos pertenecientes a dominios que, anteriormente, habían permanecido inexplorados o habían sido olvidados, pero, por otra parte, no hace penetrar al hombre en el fondo de la realidad, incluso le aleja de ella, le vuelve aún más ajeno, y lo que según su punto de vista sería "verdaderamente" la naturaleza escapa a toda intención concreta. Desde este último punto de vista, la ciencia actual no ofrece ninguna ventaja sobre la ciencia "materialista" de ayer: con los átomos de ayer y la concepción mecánica del universo, se podía representar algo (aunque no fuera más que de una forma muy primitiva); con las entidades de la ciencia física y matemática actual ya no se puede representar absolutamente nada; no son, más que, como decimos, las mallas de una red fabricada y perfeccionada, no para conocer de forma concreta, intuitiva, viviente —el único conocimiento que importaba a una humanidad no bastardizada— sino más bien para tener una presa práctica, cada vez más grande, pero siempre exterior, sobre la naturaleza que, en su profundidad, permanece cerrada al hombre y más misteriosa que anteriormente. Sus misterios no han sido más que "recubiertos" y la mirada ha sido distraida por realizaciones espectaculares alcanzadas en dominios técnicos industriales, dominios donde no se trata de conocer al mundo, sino de transformarlo en el interés de una humanidad convertida en terrestre, según el programa que Marx había formulado explícitamente.

Es por ello, repetimos, por lo que es una mixtificación más el ponerse a hablar de un valor espiritual en la ciencia actual bajo el pretexto que de ésta habla de energía en lugar de materia, que hace ver en la masa "irradiaciones congeladas" y casi "luz congelada" y que contempla espacios con más de tres dimensiones. En realidad, todo esto no tiene existencia más que en las teorías de los especialistas, bajo la

forma indicada de puras y abstractas nociones matemáticas, nociones que, una vez sustituidas a las de la física precedente no cambian nada la experiencia efectiva que el hombre de hoy tiene en el mundo. No es para la existencia real, sino para el espíritu aficionado a las divagaciones ociosas para lo que este cambio de hipótesis puede tener interés. Tras haber dicho que no hay materia sino energía, que no vivimos en un espacio euclidiano de tres dimensiones, sino en un espacio "curvo" con cuatro y más dimensiones y así a continuación, las cosas siguen siendo las mismas, mi experiencia real no cambia en nada, el sentido último de todos los procesos, de todos los fenómenos, no se me ha vuelto, en absoluto, nada transparente. No hay en absoluto un motivo para hablar de la superación del conocimento profundo, en un sentido espiritual o verdaderamente intelectual. Como ya hemos dicho, no puede hablarse más que de una ampliación cuantitiativa de las nociones concernientes a nuevos sectores del mundo exterior, cosa que, aparte su utilidad práctica no presenta más que un interés de curiosidad.

Desde todos los otros puntos de vista, la ciencia actual ha vuelto a la realidad prácticamente más ajena y lejana al hombre de hoy en día que ya lo era en los tiempos del materialismo y de la "física clásica", y por lo tanto, infinitamente más extranjera y lejana que al hombre perteneciente a otras civilizaciones e incluso a las poblaciones salvajes. Es un tópico decir que la concepción moderna y científica del mundo ha "desacralizado" éste y que en el mundo desacralizado del saber científico se ha convertido en un elemento existencial constitutivo del hombre moderno, y esto tanto más cuanto que este es más "civilizado". El cual, desde el momento en que ha sido sometido a la instrucción obligatoria, ha tenido la cabeza repleta de nociones científicas "positivas", no pudiendo sino adquirir para todo lo que la rodea una mirada sin alma que se convierte desde entonces en destructora. Piénsese, por ejemplo, lo que puede significar el símbolo de la "descendencia solar" de una monarquía como la nipona para quien "sabe", gracias a la ciencia, lo que es verdaderamente el sol, este astro sobre el que incluso se pueden lanzar cohetes. Y piénsese a qué se reduce la llamada patética de Kant "al cielo estrellado que está sobre mí" cuando se está bien impregnado de las luces de la astrofísica más

reciente y de sus ecuaciones sobre la constitución de los espacios.

De forma general, lo que limita desde el origen al alcance de toda la ciencia moderna, en no importa cuál de sus posibles desarrollos, es que ha tenido y guarda como constante y rígido punto de partida y como fundamento, la relación dual, exterior, del yo al no-yo propio al simple conocimiento sensorial. Esta relación constituye el fondo inmutable de todas las construcciones de la ciencia moderna; todos sus instrumentos de investigación son otras tantas prolongaciones perfeccionadas y afinadas al extremo, de los sentidos físicos; no son los instrumentos de un conocimiento *diferente*, es decir, de la verdadera sabiduría. Así, por ejemplo, cuando la ciencia moderna introduce la noción de una "cuarta dimensión" esta dimensión es siempre, para ella una dimensión del mundo físico y no la dimensión propia de una percepción que vaya más allá de la experiencia física (15).

Dada esta limitación fundamental, erigida en método, puede comprenderse que el trasfondo efectivo de todo progreso, científico-técnico sea un estancamiento, es decir, una "barbarización" interior. Este progreso no corresponde a ningún progreso interior paralelo, se desarrolla sobre un plano separado, no tiene incidencia sobre la situación concreta y existencial del hombre que, por el contrario, es abandonado a sí mismo. Apenas sirve recordar el absurdo o la cándida ingenuidad de las ideologías sociales modernas que han colocado casi a la ciencia en el lugar de la religión para mostrar al hombre la vía de la beatitud y del progreso y encarrilarlo sobre esta vía. La verdad es que el progreso de la ciencia y de la técnica no le reportan nada: ni conocimiento (hemos ya hablado), ni potencia, y aún menos, una superior norma de acción. En lo que respecta a la potencia, nadie pretenderá que un hombre, porque pueda destruir con la bomba H una ciudad entera, o con la energía nuclear realizar las maravillas de la "segunda revolución industrial", o divertirse con los juegos para niños crecidos que son las exploraciones espaciales, nadie pretenderá que este hombre, en sí, en su realidad existencial, es más potente y superior. Incluso estas formas de potencia exterior, mecánica, extrínseca, dejan

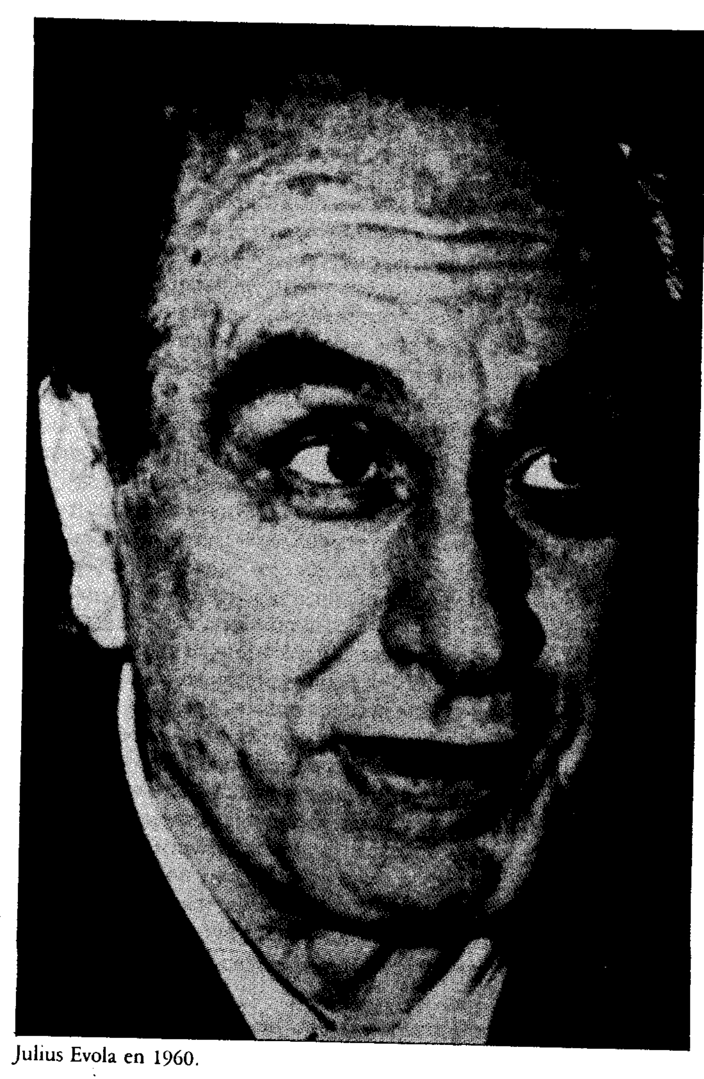
(15). Cfr. "El nacimiento de una contracultura", Theodor Roszak, Editorial Kairos, Barcelona (N.d.T.).

invariable al ser humano real; no es más poderoso ni superior sirviéndose de cohetes espaciales que sirviéndose de una maza en el plano material: aparte de esto, el hombre queda como lo que es, con sus pasiones, sus instintos, sus debilidades.

En cuanto al tercer punto, es decir las normas de acción, es evidente que la ciencia pone a disposición del hombre un conjunto prodigioso de medios sin resolver para nada el problema de los fines. Aquí puede aplicarse la imagen que hemos evocado para ilustrar la situación del mundo moderno: "un bosque petrificado con el caos reinando en su centro". Se ha intentado en ocasiones atribuir una finalidad a esta acumulación inaudita de medios de potencia que caracteriza a la era atómica. Theodor Litt, por ejemplo, ha avanzado la idea de que el hombre realiza su verdadera naturaleza cuando, llegado a una situación límite, usa de su libre arbitrio y decide con toda responsabilidad, tomando los riesgos, en un sentido o en otro. Se trataría, en la hora actual, de optar por un uso destructivo guerrero de estos medios, o por un uso pacífico "constructivo".

En una época de disolución, una idea así parece completamente abstracta y fantasiosa, algo propio de intelectuales desprovistos de cualquier sentido de la realidad. Supone ante todo que existen hombres que todavía tienen una norma interior —ideas seguras en cuanto a los fines que valen verdaderamente la pena de ser perseguidos y que, en realidad, se sitúan fuera de todo lo que se refiere al mundo puramente material. Presupone luego que estos hombres hipotéticamente serán precisamente los que tendrán que decidir en qué sentido serán utilizados los medios de acción. Estas dos condiciones previas son igualmente quiméricas. La segunda sobre todo: los "jefes" de hoy están, en realidad, presos en una concatenación de ideas y de acciones y reacciones que escapan a cualquier control verdadero obedeciendo a influencias colectivas irracionales, están casi siempre al servicio de intereses, de ambiciones, de antagonismos materiales y económicos, donde no hay lugar para una decisión fundada sobre el libre arbitrio, una decisión que se toma en tanto que "persona absoluta".

En fin, esta alternativa de la que acabamos de hablar, que angustia a nuestros contemporáneos, puede presentarse en condiciones



Julius Evola en 1960.

muy diferentes a las que contempla un humanitarismo pacifista, "progresista" y moralizante. En realidad, no sabríamos decir si el que quiere aún esperar en el hombre debe ver en una serie de destrucciones casi apocalípticas, pero que impondría seguramente a muchos, una *inexorable* puesta al desnudo del problema existencial y un régimen de pruebas extremas, un mal peor que el que consiste en un encarrilamiento seguro, satisfecho y total de la humanidad hacia la felicidad del "último hombre" de Nietzsche, hacia el bienestar del animal humano socializado, secundado por todos los descubrimientos de la ciencia y reproduciéndose en un crecimiento vermicular.

Tal es la puesta a punto que se impone en lo que concierne a la naturaleza de la ciencia moderna y de sus aplicaciones contempladas en la perspectiva que debe ser la del tipo de hombre diferenciado que consideramos. Nos quedan por añadir algunas consideraciones sobre las consecuencias que este puede extraer para su comportamiento (16).

No nos detengamos en el dominio de la técnica pues hemos mostrado ya de qué manera el hombre diferenciado puede dejarla actuar sobre él. Hemos hablado de la máquina contemplada como símbolo y entre estos desafíos que pueden servir para activar la dimensión de la trascendencia en uno mismo, en situaciones límites, se puede contar también lo que nos reserva eventualmente, tras las guerras mundiales que hemos vivido, la nueva era atómica, gracias a los "milagros de la ciencia". Basta subrayar aquí que se trata de un estado de hecho, dado e irreversible, que es preciso aceptar y volver en beneficio propio, como podría hacerse también, por ejemplo, con un cataclismo. Aparte de esto, todo lo que es juicio sobre el valor intrínseco de la ciencia y de la técnica sigue siendo válido y es preciso mantenerse en lo que se ha dicho anteriormente a este respecto.

Otro punto de vista podría ser concebible, respecto del método científico considerado en sí mismo. La ciencia moderna no nos revela de ninguna forma lo que es la esencia del mundo y no tiene nada que ver con el verdadero conocimiento del cual sella, más bien, su disolución. En ocasiones, la actividad científica tiene por ideal la claridad, la impersonalidad, el rigor, la exclusión de los sentimientos, de los im-

(16). Cfr. "El hombre y la técnica", O. Spengler. Espasa/Calpe (N.d.T.).

pulsos y de las preferencias del individuo. El hombre de ciencia cree excluirse él mismo, hacer hablar "a las cosas": se interesa en leyes "objetivas", indiferentes a lo que gusta o no gusta al individuo y ajenas a la moral. Son estos los rasgos del realismo del que hemos reconocido el valor para el hombre integrado. En la antigüedad, por lo demás, las matemáticas fueron concebidas como una disciplina tendiente a cultivar la claridad intelectual. A todo esto, el carácter práctico que denunciamos en la ciencia moderna no queda afectado, concierne a la orientación con fórmula de base de toda la ciencia moderna y no a las intervenciones directas y arbitrarias del individuo en el curso de la búsqueda que se desarrolla sobre esta base y no tolera intrusiones. La actividad científica refleja, a su manera, algo de esta áscesis de la objetividad activa de la que ya hemos hablado al que, en otro plano, posee la máquina. Pero sólo aquel que llega a una verdadera claridad de visión no puede dejar de reconocer el papel que juegan, para el hombre de ciencia, aparte del método formal de investigación, los hechos irracionales, sobre todo, en la elección de las hipótesis y de las teorías interpretativas. Existe un plano subyacente del que el sabio moderno no se ha dado cuenta, respecto al cual es pasivo y sufre influencias precisas, ligadas en parte a las fuerzas que han dado forma a una civilización determinada, a tal o cual momento de un ciclo: para nosotros, el de la fase terminal y crepuscular del ciclo de Occidente. La crítica que se dirige a la ciencia, denunciando la "superstición del hecho" (Guenon) (17) mostrando que el hecho en sí mismo no tiene ningún sentido y que el factor decisivo es más bien el sistema en que está inserto y sobre la base del cual está interpretado, permite entrever toda la importancia de este plano subyacente. Esto marca también los límites que dañan al ideal de claridad y de objetividad en el sabio de tipo moderno. La historia secreta y real de la ciencia moderna queda aún por escribir.

Puede parecer contradictorio que, en el capítulo precedente, hayamos reconocido como elemento válido el distanciamiento, el despego del yo en relación a las cosas y que ahora reprochemos a la ciencia

(17). Cfr. "El reino de la cantidad y los signos de los tiempos", René Guenon. Editorial Ayuso.

moderna oponer al Yo el no-Yo, al mundo exterior, a la naturaleza, a los fenómenos, viendo en este dualismo la presunción fundamental de un sistema en donde la verdadera sabiduría está excluida (18).

Para que esta contradicción desaparezca, basta considerar la forma interior, la actitud y las posibilidades del hombre que se pone frente a las cosas y la naturaleza, tras haber cesado de proyectar sentimientos, contenidos subjetivos, emociones y fantasías. Si el hombre de ciencia moderno, en tanto que tal, es un ser apagado sobre el plano de la interioridad es porque no juegan en él más que las condiciones físicas groseras y el intelecto abstracto y matematizante, es únicamente por esto que la relación Yo-no-Yo se convierte en rígida y sin vida, que la "distancia" no actúa más que de una forma negativa y que toda la ciencia es seguramente capaz de "aprehender" el mundo y manipularlo, pero no de comprenderlo ni de extender el conocimiento en un sentido cualitativo.

En cuanto al hombre integrado, su situación es diferente; la visión de la realidad pura no comporta para él, en principio, ningún límite de este tipo. El hecho de que, como en una reducción al absurdo, rasgos que ya caracterizaban a toda la ciencia moderna se hayan vuelto muy evidentes en el punto más avanzado de esta ciencia, que falla desde entonces llevando a un balance general negativo, señala para él el fin saludable de un equívoco. La dejará, pues, de lado porque la juzgará insignificante, abstracta, puramente pragmática, privada de cualquier interés, toda teoría "científica" del mundo: "Conocimiento de aquello que no vale la pena ser conocido" (O. Spann), tal será su juicio. Cuando aquí también habrá hecho tabla rasa, permanecerá la naturaleza, el mundo en su aspecto original. Nos encontramos así llevados normalmente a lo que decíamos al final del capítulo precedente. Sólo es preciso, en el presente contexto, para eliminar completamente la aparente contradicción que acabamos de indicar, hacer intervenir otra idea, la de la pluridimensionalidad de la experiencia: pluridimensionalidad muy diferente a la que, toda matemática cerebral, existe en las últimas teorías físicas. Para aclarar someramente

(18). "Sabiduría tradicional y ciencia moderna". Titus Buckart, Editorial Taurus. Barcelona.

este punto, seguiremos una vez más el método consistente, no en referirnos directamente (como podríamos hacer sin embargo) a enseñanzas tradicionales, sino a examinar una de las corrientes modernas, donde puede encontrarse, de alguna forma, como un involuntario reflejo. En el caso precedente, podemos elegir la corriente de la "ontología fenomenológica" de Husserl que es confundida a veces con el mismo existencialismo.

La exigencia profunda de esta tendencia es también liberar la experiencia directa de la realidad de todos los problemas, teorías y concepciones aparentemente exactas y de los fines prácticos que la ocultan al espíritu. Liberarla también, en consecuencia, de toda idea abstracta relativa a lo que podría haber "detrás" de ella, tanto desde el punto de vista filosófico (la "esencia", la "cosa en sí" de Kant) como desde el punto de vista científico. Sobre el plano objetivo, esto equivale casi a la exigencia de Nietzsche de expulsar todo "más allá", todo al "otro mundo" y, correlativamente, desde el punto de vista subjetivo ello es recuperar el antiguo principio de la *epojé*, es decir, de la suspensión de todo juicio, de cualquier interpretación individual, de toda aplicación de conceptos y de predicados de la experiencia. Es preciso, además, superar las opiniones corrientes, el sentimiento de falsa evidencia y de hábito que se experimentó respecto a las mismas cosas: todo lo que ha recubierto el "estupor" original ante el mundo.

Después de lo cual se debe hacer hablar a los mismos hechos o "presencias"de la experiencia en su relación directa con el Yo (lo que esta escuela llama, usando una palabra muy desgraciada, su "intencionalidad") en realidad se trata, por el contrario, de una "intención" en el sentido corriente (en este grado ya no debería haber más "intenciones" ni en la realidad, ni en el Yo).

Es preciso explicar aquí lo que, en la teoría en cuestión, se entiende exactamente por "fenómeno" (de ahí "fenomenología"). Se da a esta palabra su sentido original, ligada a un verbo griego que quiere decir manifestarse, revelarse; significa, pues, "lo que se manifiesta directamente", que se ofrece directamente en una visión o una intuición. Se aparta así decididamente del uso que se hace del término "fenómeno" en el lenguaje filosófico moderno, donde se le da a esta palabra un sentido virtual o abiertamente peyorativo, el de "simple

fenómeno'', opuesto a lo que es verdaderamente: de un lado el ser y por otro la apariencia, el ''mundo de los fenómenos''. Esta antítesis es pues rechazada. Se considera al contrario que el ser puede ''manifestarse'' tal como lo que es verdaderamente, en su esencia y en su significado (y esto es por lo que la expresión ''ontología fenomenológica'' = doctrina del ser basada sobre el fenómeno, no se presenta como una contradicción evidente). ''Detrás de los fenómenos tal como los entiende la fenomenología, no puede haber nada más''.

Se precisa a continuación que, si en el fenómeno el ser no se esconde sino que se manifiesta, esta manifestación tiene varios grados. En primer lugar está el grado obtuso, opaco, grosero, de simples presencias sensibles. Pero una ''abertura'' (*Erschliessung*) del fenómeno es posible: lo que podría remitir en cierto sentido a la idea de la que hemos hablado un poco antes, de la pluridimensionalidad viviente de lo real. Conocer, desde el punto de vista fenomenológico, significa proceder a esta apertura. No es necesario decir que no se trata aquí (al menos en teoría) de un procedimiento lógico o inductivo, científico o filosófico cualquiera. Más vale desarrollar una idea que, en Husserl, reproduce o, podríamos decir, casi plagia una enseñanza tradicional. La ''reducción'' o ''destrucción fenomenológica'' consiste, como hemos dicho, en lo que concierne al mundo exterior, en despojar la experiencia pura y directa de todas las concreciones conceptuales y discursivas que la recubren. La misma ''reducción'' (es un término técnico de esta escuela) o ''destrucción'' aplicada al mundo interno conduciría, a un elemento también original, a la percepción del Yo puro o como lo llama Husserl, del ''Yo trascendental'', el cual constituiría este punto seguro o esta evidencia original, que Descartes habría buscado ya tras haber aplicado la duda a todas las cosas. En nuestra terminología este elemento o ''residuo'' que subsiste más allá de la ''reducción fenomenológica'' aplicada al mundo interior y que se muestra desnudo, es el ''ser'' en nosotros, el ''Sí'' supra-individual. Es el centro de una luz clara e inmóvil, una pura fuente luminosa. Cuando su luz se proyecte sobre los fenómenos, determinando la abertura, vuelve manifiesto en ellos una dimensión más profunda, la ''presencia viviente'' que esta escuela llama también ''el contenido inmanente de la significación'' (*Immanenter Sinngehalt*). Entonces, el interior y el exterior se reencuentran.

Señalemos otro aspecto de la fenomenología que, al menos en tanto que exigencia, refleja igualmente un punto de vista tradicional. Se puede superar la antítesis o hiato que existe habitualmente entre los datos de la experiencia directa y el mundo de los significados. La escuela en cuestión quiere distinguirse tanto de la tendencia irracionalista y vitalista, como de la tendencia positivo-empírica o lo que queda tras que hayan hecho tabla rasa a su vez, es simplemente la realidad sensible ''positiva'' (punto de partida de la ciencia llamada también ''positiva''), o de la pura experiencia vivida como algo instintivo, irracional, subintelectual. Por el contrario, la abertura o animación del fenómeno recibiendo la luz del ''Sí'', del ''ser'', hace aparecer, en dicho fenómeno, como su esencia última, algo que se podría llamar ''intelectual'' (inteligible), si no se entendiera hoy solamente por ''intelectualidad'' lo que es propio al espíritu razonador y abstracto. Podemos volver la idea más clara diciendo que lo que interviene, por encima del estadio de la experiencia, directa ciertamente, pero sin alma y opaca, es una ''*visión* del sentido de las cosas como *presencia*''. ''La comprensión coincide con la visión, la intuición (la percepción directa) con la significación. Mientras que habitualmente el mundo nos es dado bajo forma de presencias sensibles (de ''fenómenos'') sin significado o de significaciones (de ideas pensadas) sin una presencia sensible (sin base intuitiva real) y solamente subjetivas, la ''profundización fenomenológica'' las hace coincidir en los planos de una objetividad superior. De esta forma, la fenomenología no se presenta como un irracionalismo o un positivismo, sino como una ''eidética'' (como un conocimiento de las esencias intelectuales). Se tiende a una transparencia ''intelectual'' de lo real, comportando, naturalmente, grados muy diferentes.

Cuando en la Edad Media se hablaba de *intuitio intelectualis* (intuición intelectual), es a esto a lo que se hacía referencia. En el conjunto, limitándonos estrictamente a los puntos esenciales que hemos despejado hasta aquí y bajo la forma como los hemos puesto de relieve, parecería que las exigencias de la fenomenología corresponden ampliamente a las que hemos formulado poco antes. Pero esta correspondencia no es más que formal e ilusoria, tanto como la correspondencia que parece existir entre los temas ''fenomenológicos'' y las enseñanzas tradicionales, aunque sea de naturaleza a hacer pensar, como

hemos dicho, en un plagio puro y simple. En efecto, a pesar de todo, en la escuela fenomenológica de Husserl y sus discípulos, no se trata más que de filosofía; es como la parodia de las cosas que pertenecen a un mundo totalmente diferente. Creación, también, de "pensadores modernos", de especialistas universitarios, toda la "fenomenología" tiene por única base el nivel existencial del hombre moderno para quien las "aperturas" del fenómeno, es decir, la pluridimensionalidad concreta, viviente de lo real, llevado a su desnudez (Nietzsche diría "a su inocencia") son y no pueden ser más que puras fantasías. En efecto, todo esto lleva a libros más o menos embrollados en los que se encuentran las vanas y habituales críticas a los diversos sistemas de la historia de la filosofía profana, análisis lógicos, el fetichismo usual por la "filosofía"; sin hablar de las numerosas naciones sospechosas mezcladas en los temas que hemos aislado aquí y que son válidas: citemos a título ilustrativo la importancia atribuida al tiempo, a la historia y al devenir, donde este nombre equívoco de *Lebenswelt* (mundo de la vida), al mundo de la experiencia pura, o este otro equívoco relativo a la concepción de la "intencionalidad" de la que hemos hablado, o estos puntos de vista inconsistentes sobre un mundo de la "armonía" y de la "racionalidad", etc. Pero no entra en nuestro propósito entregarnos aquí a un análisis crítico más detallado pues nos hemos aplicado ya a la "fenomenología" de la misma forma que al existencialismo: como un simple punto de apoyo accidental.

Sea como fuera, hemos indicado una dirección, la única dirección posible cuando se ha reconocido el carácter ilusorio y la insignificancia espiritual de todo lo que en nuestros días, al final de un ciclo, pasa por "conocimiento". Repitámoslo, esta dirección fue bien conocida en el mundo tradicional y cualquiera que tenga la posibilidad de referirse directamente a este puede perfectamente prescindir de Husserl y de todos los demás y, desde el principio, evitar el error consistente, según la fórmula extremo-oriental en "tomar por la luna el dedo que la señala". Rigurosamente hablando, la "destrucción fenomenológica" no debería exceptuar a la fenomenología misma y puede decirse de este movimiento intelectual de moda desde hace algún tiempo, como todos los demás movimientos actuales: "Visto, oido, enterrado".

En la enseñanza tradicional, el símbolo del ojo frontal, cuya mirada quema todas las apariencias, corresponde exactamente a la idea de la "destrucción fenomenológica". Del mismo modo, la "doctrina interna" tradicional relativa a los estados múltiples del ser ha admitido siempre una "esencia" o "ser" que no es la contrapartida hipotética de los fenómenos, el simple producto del pensamiento o de la creencia, sino el objeto de una experiencia "intelectual" tan directa como la experiencia ordinaria y sensible. Es también ella quien ha hablado, no de "otra realidad", sino de otras dimensiones de la realidad única, dimensiones que pueden ser experimentadas. La concepción simbólica del cosmos tenía por otra parte el mismo sentido: a saber, la pluridimensionalidad de los grados de significación que puede ofrecer la realidad en una experiencia diferenciada, pluridimensionalidad condicionada, evidentemente por lo que es el que prueba esta experiencia (y, en el límite, puede ser aquello a lo que Husserl ha hecho alusión con el "Yo trascendental"). La dimensión - límite en cuanto a la materia de la experiencia en cuestión, podría corresponder al punto de vista del Zen del que ya hemos hablado: la realidad pura que adquiere un sentido absolutamente conforme a lo que es, cuando no conoce una meta, cuando no se le atribuyen intenciones, cuando no tiene necesidad ni de justificaciones ni de demostraciones y manifiesta la trascendencia como inmanencia.

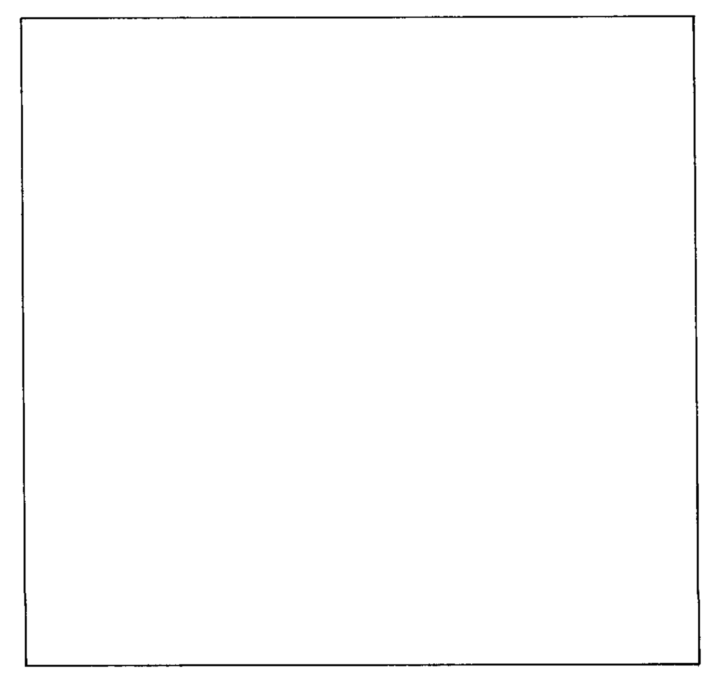
Hemos dicho ya que se encuentra algo de estos puntos de vista en Nietzsche y Jaspers cuando hablan sobre el "lenguaje de lo real". Pero es bueno precisar una vez más que si ha sido preciso hablar de estas perspectivas es para prevenir equívocos y establecer antítesis, y que no se nos ocurre presentar todo esto como una posibilidad actual, no sólo para nuestros contemporáneos en general, sino incluso para el tipo de hombre que nos interesa aquí. No podemos olvidar todo lo que el "progreso" y la "cultura" moderna han creado y ahora es parte integrante de la situación del hombre moderno, neutralizando en una amplia medida todas las facultades necesarias para una "apertura" efectiva de la experiencia de las cosas y de los seres, apertura que no tiene nada que ver con los ejercicios "fenomenológicos" de hoy.

El sentimiento de la disolución actual del conocimiento y del carácter de lo que pasa ahora como conocimiento, puede constituir

una condición favorable, pero para ir más lejos no basta una simple orientación mental, un despertar interior es esencial. Ya que hemos querido considerar en este libro no el caso del tipo diferenciado que quiere y puede aislarse del mundo moderno, sino el del hombre que vive en este mundo, no es preciso constatar que para este hombre es difícil superar un cierto límite en el conocimiento de las dimensiones múltiples de lo real. Aparte de las formas de comportamiento y apertura que hemos indicado hablando del nuevo realismo (formas que siguen siendo válidas y posibles) quizás sólo situaciones particulares y traumáticas podrán, como ya hemos indicado, ampliar momentáneamente este límite.

EN EL DOMINIO DEL ARTE.

DE LA MÚSICA «FÍSICA» A LOS ESTUPEFACIENTES



21.- La enfermedad de la cultura europea

Ya hemos tenido ocasión, en particular cuando hemos hablado de los valores de la persona y de un nuevo realismo, de hacer alusión al carácter de la cultura y del arte en el mundo. Proponemos continuar este tema abordándolo desde un punto de vista algo diferente y precisando luego la significación que ofrece hoy este ámbito particular para el tipo de hombre diferenciado que nos interesa.

A fin de ilustrar la relación que existe, en general, entre el arte y la cultura en estos últimos tiempos y el proceso de disolución, se puede recuperar la tesis principal de una obra de Christof Steding titulada "*El imperio y la enfermedad de la cultura europea*" donde la génesis y las características de la cultura que se ha formado en Europa tras la disolución de su unidad tradicional, fueron bastante bien estudiadas. Steding señala que esta cultura encuentra su contrapartida en el hecho de que los dominios particulares se han disociado y emancipado, se han convertido en "neutros" y han cesado, así, de formar más o menos, orgánicamente parte de un todo. Se refiere particularmente a un centro que da forma a toda resistencia, y un sentido a la vida, centro que aseguraba también un carácter suficientemente orgánico a la cultura. Hace corresponder la manifestación positiva y necesaria de este centro sobre el plano político al principio del Imperio, entendido, en un sentido, no sólo secular (es decir, estrechamente político), sino también espiritual que tenía aún en el ecumenismo europeo de la Edad Media y sobre el que insistía la teología política de los grandes gibelinos y del mismo Dante.

En Europa, el proceso de disolución que se ha verificado igualmente en este plano, y siempre tras la desaparición de toda referencia superior, ha tenido dos causas interdependientes. La primera fue una especie de parálisis de la idea que servía de centro de gravedad a todo lo que era Tradición europea —lo que ha provocado el oscurecimiento, la materialización y la decadencia del Imperio y de su autoridad. De aquí, la segunda causa que está inscrita como contrapartida, a saber, el movimiento centrífugo, la disociación y la autonomía de las partes componentes, provocadas precisamente por el debilitamiento y la desaparición de la fuerza de gravedad original. Desde el punto de vista político, esto tuvo por consecuencia, como se sabe, el fin de la unidad que presentaba, sobre el plano político y social, a pesar de un sistema de amplias autonomías particulares, el antiguo mundo europeo; esto fue lo que Steding ha llamado la "suicización", la "holandización" de territorios que formaban parte, antes orgánicamente, de la unidad del Imperio y el fraccionamiento particularista correspondiente a la aparición de los Estados nacionales. Sobre el plano individual, esto debía entrañar una cultura dividida, "neutra", privada de todo carácter objetivo.

Es así, en efecto, como se explican la génesis y el carácter dominante de la cultura, de las ciencias y de las artes que se han impuesto cada vez más en nuestra época. No podemos entregarnos aquí a un análisis detallado de esta cuestión. Si queremos volver sobre el problema de la ciencia moderna y sus aplicaciones técnicas, sería fácil encontrar precisamente los carácteres de un proceso convertido en autónomo, de un proceso al que ninguna instancia superior es capaz de imponer un límite y de imprimir una dirección, ni control, ni freno: es por lo que a menudo se tiene la impresión de que el desarrollo técnico-científico desborda al hombre y le impone frecuentemente situaciones difíciles, inesperadas y llenas de incógnitas. Es superfluo detenerse a considerar el fraccionamiento de la especialización, en la ausencia de un principio superior y unitario en el saber moderno, debido a lo evidente del caso. Estas son las consecuencias del dogma progresista, el de la imprescindible "libertad de la ciencia" y de la investigación científica, simple eufemismo para designar y legitimar el desarrollo de una actividad totalmente desprovista de cohesión.

A esta "libertad", va paralela, mientras tanto, con un significado idéntico, la "libertad de la cultura", exaltada como algo positivo, como una conquista y dando igualmente lugar a los procesos disolutivos propios a una civilización inorgánica (lo contrario de lo que Vico había reconocido como característico de todos "períodos heroicos" de las civilizaciones precedentes). La antítesis instituida entre la cultura y la política es una de las manifestaciones más típicas de la "neutralización" de esta cultura. Se defiende el ideal de un arte puro y de una cultura pura que no deben tener nada que ver con la política. Bajo la inspiración del liberalismo y del humanismo literario, esta disociación a menudo termina por transformarse en una oposición declarada. Se conoce bien el tipo del intelectual y del humanista puro que siente por todo lo que ofrece una relación cualquiera con el mundo político —ideal y autoridad del Estado, disciplina severa, acción y orden positivo, guerra, potencia e Imperio— una intolerancia casi histérica y le niega a todo esto un valor espiritual o "cultural". Y, en consecuencia, se ha escrito una "historia de la cultura" teniendo gran cuidado en separarla de la "historia política", convirtiéndola en un dominio en sí. Naturalmente, el *pazos* antipolítico y el aislamiento propio a un arte y a una "cultura neutra" se justifican ampliamente por la degradación de la "cosa" política por el bajo nivel en que han caido los valores políticos en el curso de los últimos tiempos. Pero se trata además de una orientación de principio, en virtud de la cual no se cuestiona más la anomalía de esta situación: la "neutralidad" se ha, en efecto, convertido en un rasgo constitutivo de la cultura moderna.

A fin de prevenir todo equívoco, precisemos que la situación inversa, que es preciso considerar como normal y fecunda, no es la de una cultura al servicio del Estado y de la política (de la política en el sentido degradado de hoy), sino la de una idea única, el símbolo elemental y central de una civilización dada, que manifiesta su fuerza y ejerce una acción paralela e incluso de la misma naturaleza, a menudo invisible, tanto sobre el plano político (con todos los valores, no sólo materiales, que deberían referirse a un verdadero Estado), como sobre el plano del pensamiento, de la cultura y de las artes: lo que excluye toda escisión o antagonismo de principio entre los dos dominios, como

toda necesidad de ingerencia exterior. Es precisamente porque no existe una civilización de tipo orgánico, y porque los procesos de disolución se han afirmado en todos los dominios de la existencia, por lo que todo esto ha desaparecido y que hoy no se puede escapar a la alternativa —falsa y deletérea en sí— de un arte y de una cultura "neutras", privadas de toda consagración y de todo significación superiores, o de un arte y de una cultura al servicio de fuerzas exclusivamente políticas, degradadas, como es el caso de los "regímenes totalitarios" y particularmente de los que existían en las teorías del "realismo marxista" y de las correspondientes polémicas contra el "decadentismo" y la "alienación" del arte burgués.

Este carácter separado del arte y de la cultura es, naturalmente, la consecuencia directa del subjetivismo, de la desaparición de todo estilo objetivo e impersonal, y en general, de la ausencia de la dimensión de la profundidad, como ya hemos constatado de forma general hablando de los "valores de la personalidad" y de su superación. No queda más que examinar sumariamente las formas más recientes a las que el arte "neutro" ha dado lugar: trazaremos luego el balance de la situación.

22.- Disolución del arte moderno

En el arte moderno, es necesario mencionar, ante todo, el conjunto de las tendencias intimistas, expresiones características de una "espiritualidad" femenina que no quiere saber nada del plano sobre el que actúan las grandes fuerzas históricas y políticas y que, debido a una sensibilidad mórbida (quizás también bajo el efecto de un traumatismo), se retira al mundo de la subjetividad privada del artista y no reconoce valor más que a lo que psicológica y estéticamente es "interesante". En literatura, la obras de un Joyce, de un Proust, de un Gide, han marcado los límites de esta tendencia.

En algunos casos, a esta orientación se asocia la tendencia que tiene como consigna al "arte puro", en el sentido específico de puro formalismo, de perfección expresiva, respecto a la cual el "contenido"

se transforma en insignificante, hasta el punto de que se considera toda exigencia referida a un contenido como una intrusión contaminante (si no fuese tan insípida, se podría dar aquí el ejemplo de la estética de B. Croce). En estos casos se ha alcanzado naturalmente un grado más avanzado superando al que corresponde al fetichismo de la propia interioridad del artista.

En cuanto a las veleidades que subsisten en nuestros días de conservar un ''arte tradicional'', no vale la pena hablar. Hoy no existe ninguna idea de lo que es tradicional, en el sentido superior de la palabra. Se permanece en el plano del academicismo, de una reproducción sin vigor de modelos que adolecen de falta de toda fuerza creadora original. Es una variedad del ''régimen de residuos'', y lo que se llama el ''gran arte'', relegado en el pasado, no es más que el objeto de una verdadera retórica.

En cuanto a la corriente opuesta, es decir, el arte de vanguardia, su valor y su significado se reducen a los de una revuelta y de un reflejo del proceso general de disolución. Sus producciones son a menudo interesantes, no desde el punto de vista artístico, sino como síntomas del clima de la vida moderna; refleja un estado de crisis (y es en este sentido en el que nosotros hemos hecho algunas alusiones al respecto en el inicio, al hablar de las manifestaciones del nihilismo europeo), pero no aporta nada de constructivo, estable o duradero. Además en el caos de todas estas tendencias, los movimientos de repliegue rápido a partir de las posiciones más avanzadas son significativos; casi todos los que se encontraban ayer en vanguardia y partiendo de una situación existencial auténtica en el origen habían expresado las tendencias más revolucionarias, han pasado a un nuevo academicismo, a nuevas convenciones y a la comercialización de sus obras. La orientación ulterior de algunos de estos artistas, en sentido abstracto, formalista o neo-clásico, es, por lo demás, típica: es una especie de evasión que pone fin a la tensión agotadora y sin salida característica de la fase precedente, fase revolucionaria y más auténtica (podríamos hablar aquí de un ''apolinismo'' en el sentido —arbitrario— que Nietzsche ha dado a éste término en *El nacionalismo de la tragedia*).

Esto no impide que, para el hombre diferenciado que nos interesa aquí, lo que ofrecen precisamente de disolvente algunas formas

del arte más avanzado (la música, en particular, como veremos más adelante) con su atmósfera de libertad anárquica o abstracta, puede eventualmente presentarse como una distensión, en contraste con lo que se puede sentir ante el arte de ayer, ante el arte burgués. Pero, aparte de este aspecto, una vez agotado, el expresionismo en tanto que irrupción informe de contenidos físicos disociados, una vez agotados el dadaísmo y el surrealismo, se habría estado obligado, si las posiciones hubiesen sido mantenidas, a constatar objetivamente la autodisolución del arte moderno, encontrándonos ante un espacio vacío. En otra época, precisamente en este espacio, habría podido afirmarse un nuevo arte "objetivo", con este "gran estilo" en que pensaba Nietzsche cuando escribía: "La grandeza de un artista no depende de los bellos sentimientos que hace nacer —sólo las mujerzuelas se interesan por tales cosas— sino en la medida en que se aproxima al gran estilo; este estilo que tiene en común con la gran pasión el desprecio del placer; olvida persuadir, *quiere*... hacerse el señor del caos que se es, obligar al propio caos a convertirse en forma, matemática, *ley*, tal es la gran ambición. En torno a tales déspotas nace el silencio, un miedo similar al que se experimenta ante un gran sacrilegio". Pero es un absurdo pensar en cualquier cosa de este género en el mundo actual: precisamente porque falta en nuestra época todo centro, todo sentido y una potencia a este "gran estilo".

Sobre el plano literario, lo que, aquí y allí, se puede hoy recoger de interesante pertenece siempre al dominio documental y descriptivo, con más o menos potencia expresiva, de la vida contemporánea. Es aquí solamente donde el "subjetivismo" está, en ocasiones, superado. Pero en la mayor parte de la producción literaria, en los relatos, dramas y novelas, persiste el régimen de los residuos, con las formas características de la disolución subjetivista. El fondo constante de ésta consiste en lo que justamente se ha llamado el "fetichismo de las relaciones humanas", de los problemas sentimentales, sexuales o sociales de individuos sin importancia (el límite de la banalidad incolora es alcanzado por cierta categoría epidémica de novelas americanas).

Hemos mencionado también los problemas "sociales" para hacer justicia de las pretensiones, o por decirlo mejor, de las veleida-

des estéticas y artísticas del "realismo marxista", en el sentido ya indicado precedentemente. La condena por la crítica marxista de la "novela burguesa" como fenómeno de alienación, la voluntad de dar al relato un contenido, una interpretación de carácter social con la intención particular de hacer un espejo de la dialéctica evolutiva de las clases, del ascenso del proletariado y de todo lo demás, no es —como decimos— más que una parodia simiesca del realismo y de la integración, en un sentido orgánico, de una cultura neutra y separada. Una disociación mucho más grave reemplaza aquí a otra: el elemento económico-social distanciado de todo contexto, toma un valor absoluto. Los problemas "sociales" son, en sí mismos, tan poco interesantes y tan insignificantes como los problemas-fetiches de las relaciones personales y sentimentales; ni los unos ni los otros tocan la esencia: soslayan lo que debe ser objeto de un relato y de un arte de nivel elevado en una civilización orgánica. Por lo demás, a efectos narrativos, es en sí mismo elocuente, lo poco, penoso y artificial que ha nacido bajo el signo del "realismo marxista": es un material grosero, elaborado siguiendo un modelo impuesto, a fines de pura propaganda y de "edificación del comunismo"; no puede hablarse a propósito suyo ni de crítica estética ni de arte, sino de agitación política en el sentido más bajo del término. De otra parte, las cosas son tales en el mundo actual que, incluso allí donde se reclama un "arte funcional", un "arte de consumo" (la expresión es de Gropius), no "alienado", se ha visto obligado más o menos, a desembocar en un mismo nivel: el único sector que ha sido preservado es quizás el de la arquitectura porque su carácter funcional no exige referencias a significados superiores que no existen hoy.

Por lo demás, cuando un crítico de observación marxista como Luckacs escribe: "Estos últimos tiempos el arte se ha convertido en un artículo de lujo destinado a parásitos ociosos; la actividad artística, a su vez se ha convertido en una profesión particular cuyo fin es satisfacer las necesidades suntuarias" dirige, a pesar de todo, un balance exacto de a lo que prácticamente el arte se reduce en nuestros días.

Esta reducción al absurdo de una actividad separada de todo contexto orgánico y necesario corresponde a la disolución interna que la caracteriza hoy y cuya naturaleza facilita una puesta a punto muy

general, una revisión radical que se impone para el hombre diferenciado, de la importancia atribuida al arte, en el curso del periodo precedente. Hemos dicho ya que en el clima de la civilización actual, con todo lo que comporta de objetivo y elemental —e incluso, si se quiere, de bárbaro— numerosos son los que consideran como perimida la idea según la cual es preciso ver en el arte una de las "supremas actividades del espíritu", reveladora del sentido del mundo y de la vida, como se afirmaba en la época del romanticismo burgués. Hoy, el hombre que hemos visto puede, también, declararse de acuerdo, sin titubear, sobre esta depreciación del arte. El fetichismo del arte, ligado, en el período burgués, al de la "personalidad creadora", del "genio", le es extraño. Puede, pues, sentirse también alejado de cierto "gran arte" de ayer, como lo están naturalmente hoy algunos hombres de acción que no disfrutan con las apariencias, que quieren simplemente "distraerse", interesarse en otras cosas. Desde nuestro punto de vista, parecida actitud puede ser aprobada cuando se funda sobre el realismo superior del que hemos hablado y sobre el sentimiento de lo "puramente humano" que es el fondo constante de este arte a través de todo su repertorio patético o trágico. Por ello, como decimos, es posible que, a fin de cuentas, un hombre diferenciado se encuentre menos mal en el centro, en la atmósfera de un cierto arte muy moderno, precisamente porque éste refleja una especie de autodisolución del arte.

Conviene, por lo demás, notar que esta depreciación del arte, justificada por las consecuencias últimas de su "neutralización" y la exigencia de un nuevo realismo activo, tiene antecedentes en el mundo de la Tradición. El arte, en efecto, no ha tenido nunca en ninguna civilización tradicional orgánica, la posición central que se le ha creido poder atribuir en el período de la cultura humanista y burguesa. Cuando tuvo verdaderamente una alta significación, con los tiempos modernos, era en razón de contenidos que le eran superiores y anteriores, que no eran ni revelados, ni "creados" por él en tanto que arte. Estos contenidos daban un sentido a la vida y podían permanecer, ser evidentes y actuar incluso en la ausencia casi total de arte, en sentido propio, es decir, en un marco que podría incluso parecer "bárbaro" al esteta y al humanista desprovistos de todo sentido de la elementareidad y de lo primordial.

La actitud esencial que el hombre diferenciado, encarado hacia una nueva libertad, ha de asumir en el período de disolución, frente al arte en general, puede, pues, inspirarse en un orden de ideas análogo. La "crisis del arte" actual no le interesa y no le preocupa en absoluto. Al igual que no ve nada en la ciencia moderna que tenga algo de verdadero conocimiento, igualmente, a causa de los procesos de neutralización disociativa ya señalados al principio de este capítulo, no reconoce ningún valor espiritual al arte que ha tomado forma en el curso de los tiempos modernos, no ve nada que pueda reemplazar los significados susceptibles de brotar de una relación directa con la realidad, en un clima frío, claro y esencial. Por lo demás, si se consideran objetivamente los procesos en curso, se siente nítidamente que el arte ya no tiene porvenir, que su posición se convierte, cada vez más, en marginal en relación a la existencia y que su valor se reduce a la de un artículo de gran lujo, como lo acusaba la crítica citada anteriormente.

Es preciso volver un instante al dominio particular de las obras literarias para precisar un punto relativo a las obras de carácter corrosivo y derrotista. Esto nos permitirá también prevenir el equívoco que podría nacer de lo que hemos dicho contra el neo-realismo. Igualmente debe quedar perfectamente claro que nuestra posición crítica no tiene nada en común con los juicios que reposan sobre los puntos de vista burgueses, debe quedar perfectamente claro, incluso, que la acusación lanzada contra el carácter dividido y neutro del arte no debe ser presentada como una "moralización", como un condicionamiento del contenido del arte por la pequeña moral corriente. No se trata, por la producción artística que evocamos, de estos "testimonios existenciales" puros y simples a los que podría aplicarse lo que se ha dicho de Schönberg: "Toda su felicidad consistía en reconocer la desgracia; toda su belleza en prohibirse la apariencia de la belleza". Se trataba, por el contrario, de un arte que, directa o indirectamente, mina todo ideal, se mofa de cualquier principio, reduce los valores estéticos, lo justo, todo lo que es verdaderamente noble y digno a simples palabras; todo sin obedecer siquiera a una tendencia declarada (de ahí la diferencia con una literatura de izquierda análoga o con la utilización y la valoración política, por la izquierda, de la producción de la que acabamos de hablar).

Se sabe cuáles son los medios que elevan una protesta indignada contra este género de arte muy extendido. Desde nuestro punto de vista, no es la reacción justa, pues se olvida el papel de piedra de toque que puede jugar este arte, sobre todo para el tipo de hombre que nos interesa.

Sin anticipar lo que será precisado en los capítulos siguientes, nos limitaremos aquí a decir que la diferencia entre el realismo inferior y mutilado y el realismo positivo consiste en afirmar la existencia de valores que, para un cierto tipo humano, no se reducen a ficciones, ni a fantasías, sino que son realidades, realidades absolutas. Entre estas figuran el coraje espiritual, el honor (independiente de los asuntos del sexo), la rectitud, la verdad, la fidelidad. Una existencia que ignora todo esto, no es absolutamente "real", es infra-real. Para el hombre que nos interesa, la disolución no puede tocar estos valores salvo en los casos límites de una absoluta "ruptura de nivel". Es preciso, sin embargo, distinguir entre la sustancia y algunas formas de expresión determinadas; en razón de las transformaciones generales, ya intervenidas o en curso, de la mentalidad y del medio, estas formas de expresión se han resentido del conformismo, de la retórica, del *pazos* idealista y de la mitología social del período burgués; las bases han sido socavadas. En el dominio del comportamiento, lo que puede ser salvado y mantenido tiene necesidad de ser liberado en formas interiorizadas y simplemente sólidas para no apoyarse sobre lo que subsiste del orden, de las instituciones y de los valores del mundo de ayer. En cuanto al resto, bien puede desaparecer.

Habiendo dejado bien claro este punto, ya abordado, por otra parte, en la introducción, puede observarse que la acción corrosiva de esta literatura contemporánea sólo muy raras veces toca algo verdaderamente esencial, y que la mayor parte de lo que ataca no merece en absoluto ser defendido, deseado, ni lamentado. Las reacciones escandalizadas, alarmadas y moralizantes de las que hemos hablado, provienen aquí de una confusión entre lo esencial y lo contingente, de una incapacidad para concebir valores sustanciales, independientemente de las formas condicionadas de expresión, convertidas para muchos en inoperantes y extrañas. El hombre que nos ocupa no se escandaliza, sino que adopta la actitud serena de quien

"desdramatiza", de quien puede incluso ir más lejos en el derribo de los ídolos, pero pide luego: "¿Y qué más?". Como máximo trazará una l ínea existencial de demarcación en el sentido que ya hemos indicado en varias ocasiones. Poco importa, en el fondo, que la mencionada literatura corrosiva e "inmoral" no obedezca en sí misma a una finalidad superior (como algunos pretenden a menudo) y valga solamente como testimonio de los horizontes sombríos, podridos y frecuentemente sórdidos de sus autores. El testimonio sigue siendo válido: marca distancias. En cuanto al resto, es precisamente en una época como la nuestra cuando se justifica el precepto según el cual es bueno poner a prueba lo que es susceptible de caer, dándole, para colmo, un empujón.

Desde nuestro punto de vista, no parece pues que en literatura se deba desear (incluso si fuera posible) una "reacción" moralizadora en el sentido de una vuelta a la línea de Manzoni, por ejemplo, y en general, de los escritores del XIX especializados en una exposición teatral de nociones de honor, familia, patria, heroismo, pecado, etc. Es preciso superar las dos posiciones: la de los moralizadores y la de los que hacen profesión de este arte corrosivo, arte que es preciso objetivamente alinear entre las formas elementales y primitivas de liquidación y de transición, destinadas a agotarse y a dejar lo que se será, para unos un vacío, para otros el espacio, convertido en libre, de un realismo superior.

Estas consideraciones muestran claramente que la acusación que precedentemente hemos realizado contra un arte convertido en autónomo e indiferente, no corresponde del todo a una voluntad de dar al arte un contenido "moral" o, mejor, moralizante.

23.- Música moderna y jazz

Será interesante, además, fijar la atención también sobre un aspecto particular que refleja de forma característica algunos procesos típicos de la época y cuyo examen nos conducirá de forma natural a estudiar algunos fenómenos generales de la vida contemporánea. Se tra-

ta de la música.

A diferencia de lo que es propio en una "civilización del ser", en una "civilización del devenir" como es incontestablemente la moderna, es bastante obvio que la música debía tener un desarrollo particular hasta poder hablarse de un demonio occidental de la música. Los procesos de disociación que forman el fondo de todo arte moderno aparecen naturalmente también en este terreno, igual que se les encuentra, en las fases terminales de las formas de autodestrucción análogas a aquellas, de carácter general, de las que hemos hablado anteriormente.

A este respecto, puede decirse, sin esquematizar mucho, que la música occidental más moderna se caracteriza por el hecho de que se disocia cada vez más netamente de la línea precedente, sea melodramática, melódica y heroico-romántica con grandes pretensiones (esta última tendencia es típicamente representada por el wagnerismo), sea trágico-patética (basta con evocar los "contenidos" que dominan en Beethoven). Esta disociación ha seguido dos vías que no están opuestas más que en apariencia.

La primera es la *intelectualización*, en el sentido de que en la música moderna en cuestión, el elemento cerebral predomina, con un decidido interés por la armonía, que conduce a menudo a una tecnicidad radical en detrimento de la inmediatez y del sentimiento (de los "contenidos humanos") —en este punto ha habido y aún hay construcciones rítmico-armónicas abstractas concebidas según esta norma que parecen un fin en sí mismas. El límite parece alcanzado aquí por la reciente música dodecatónica y por el rigorismo "serial".

Conviene, en segundo lugar, revelar el carácter *físico* que está impreso, por otra parte, en importantes corrientes de la música más reciente. Este término ha sido empleado ya a propósito de una música esencialmente sinfónica convertida sobre todo en descriptiva; girada en cierto sentido hacia la naturaleza, distanciada del mundo subjetivo y patético y tendiente a tomar sus principales temas de inspiración en el mundo de las cosas, acciones o impulsos elementales. Aquí los procesos son, en cierta medida, parecidos a los que, en el dominio de la pintura, han producido el primer impresionismo, con su intolerancia por la pintura intimista o el academicismo de taller y su inclinación

por la pintura de aire libre, en la naturaleza. Se sabe que esta segunda tendencia musical había comenzado ya con la escuela rusa y los impresionistas franceses, desembocando en concepciones del género *Pacific 231* de Honnegger y *Fundiciones de Acero* de Mosólov. Esta segunda corriente se ha reunido con la primera —la música hiperintelectualizada— y este reencuentro de lo intelectual con lo físico y elemental contribuye a crear, en la música moderna, la situación más interesante. A este respecto, es preciso, sobre todo, referirse al Stravinsky del primer período, donde el intelectualismo de las puras construcciones rítmicas sobreelaboradas había de desembocar en la evocación de algo que dependía menos de la psicología del mundo pasional, romántico y expresionista que del sustrato de las fuerzas de la naturaleza. Puede verse en *La Consagración de la Primavera* la culminación de este estadio. Aquí, la música del siglo XIX burgués está casi completamente superada, la música se convierte en ritmo puro, intensidad dinámica de sonido y del timbre: música pura, pero donde interviene un elemento orgiástico. Por ello se sigue una referencia particular a la "danza". La tendencia de la música-danza a reemplazar a la música-canto y a la música patética, fue, en efecto, otra característica de la corriente mencionada.

Hasta aquí se podría reconocer en el dominio de la música la acción de un proceso paralelo al de las disoluciones liberadoras, proceso que desde nuestro punto de vista tiene un valor positivo. Podría, en efecto, otorgarse un valor positivo a un cambio de actitud, gracias al cual no solamente la música melodramática de ópera, la música italiana del siglo XIX primero y luego la alemana, sino aun la música sinfónica con altas pretensiones "humanas" no encuentran eco, se revelan desfasadas, falsas y pesadas. El hecho es, sin embargo, que al menos para la música de concierto "seria", el período consecutivo al punto culminante e intenso del que hemos hablado, estuvo marcado por formas abstractas dominadas por una técnica virtuosista, formas que, a menudo, tienen la misma significación interior que aquellas en las que hemos visto una huida o una diversión existencial que permitía escapar a una peligrosa tensión.

A este respecto, puede hacerse referencia al Stravinsky del segundo período, en que la música-danza está reemplazada por una música formal, luego paródica y más tarde de inspiración neoclásica,

ahora caracterizada por esta especie de pura aritmética sonora y disociada ya anunciada en la fase precedente, creando una especie de especialización anacrónica de los sonidos. Y también podemos hacer referencia a Schönberg, que ha pasado de la música atonal libre, frecuentemente ligada a un expresionismo existencialista exasperado (la revuelta existencial se traduce aquí en la atonalidad contra el "acorde perfecto" símbolo del idealismo burgués), al dodecatonismo. Este paso es, en sí, muy significativo de la crisis final que sufre la música ultramoderna. Se sabe que tras la exasperación cromática, a la que la música había llegado en el plano técnico con el postwagnerismo, hasta Richard Strauss y Scriabín, se vio decididamente abandonado, con la música atonal, el sistema tonal tradicional base de toda la música anterior y, por así decir, vuelto a llevar el sonido al estado puro y libre: como en una especie de nihilismo musical activo. Tras lo que los doce sonidos de la escala cromática eran utilizados sin tener en cuenta ninguna distinción jerárquica, por lo tanto según todas las posibilidades ilimitadas de combinaciones directas, cuando se había intentado, con el sistema dodecatónico, precisamente, darles una nueva ley formal abstracta, fuera de las fórmulas de la armonía precedente. Recientemente se ha ido más lejos todavía, integrando sonidos que no pueden producir los medios tradicionales, los de la orquesta y los procedentes de la técnica electrónica. Aquí también se busca una ley abstracta aplicable a la música electrónica.

Pero ya se ve, por las posiciones extremas alcanzadas por el dodecatonismo, con las composiciones de Anton Webern, en su *Filosofía de la música moderna*: "Nuestro destino está en el dodecatonismo", también hay quien ha podido hablar con razón de "una era glaciar" de la música. Se ha llegado a composiciones cuya extrema rarificación y abstracción formal es análoga a las puras entidades algebraicas de la física más reciente o, en otro terreno, de cierto surrealismo. Son las mismas fuerzas sonoras liberadas de las estructuras tradicionales, que empujan hacia una especie de meandro tecnicista que solo el álgebra pura de la composición preserva una completa disolución en lo amorfo, por ejemplo, en la intensidad de los timbres descarnados y atómicamente disociados. En la música, como en el mundo creado por la técnica y las máquinas, la perfección mecánica y la amplitud de los nuevos medios han tenido en contrapartida, el vacío,

la "desanimación", la espectralidad o el caos. Sea como fuere, parece inconcebible que el nuevo lenguaje dodecatónico y postdodecatónico pueda servir, en ningún caso, como medio de expresión a lo que formaba el contenido de la música precedente. Reposa sobre una devastación interior subyacente. A lo más es un expresionismo existencialista exasperado que aflora de nuevo sirviéndose en parte de este lenguaje, como en la obra de Alban Berg. O bien el límite es franqueado, como en el caso de la llamada "música concreta" de Pierre Schaeffer, que es una especie de "organización de los ruidos", de "montaje" de los sonidos del mundo y de los sonidos orquestales. Un caso típico es el de John Cage, músico que declara explícitamente que su música ya no lo es y que, más allá de la disgregación de las estructuras tradicionales realizada por la nueva música serial, que deja lejos tras de sí el mismo Webern y su escuela, mezcla la música con rumores puros, con efectos sonoros eléctricos, largas pausas, inserciones ocasionales, incluso habladas, de emisiones radiofónicas, porque intenta producir un efecto desorganizador sobre el auditor en el mismo sentido que el del dadaísmo, efecto que, supuestamente, debería abrir horizontes insospechados, más allá del dominio de la música e, incluso, del arte en general.

Si quiere buscarse, por el contrario, cómo se han desarrollado las posiciones de la música-danza, ya no es hacia la música sinfónica de concierto adonde es preciso orientarse, sino hacia la música moderna de danza y, en particular, hacia el *jazz*. Y se ha podido definir, con razón, la época actual no solamente como la de la emergencia de las masas, de la economía y de la todopoderosa técnica, sino también como la del *jazz*. Ello muestra que se trata de prolongaciones de la tendencia de la que ya hemos hablado, que no conciernen ya solamente al círculo intelectual de los especialistas de la música, sino que influye sobre la forma general de sentir de nuestros contemporáneos.

El *jazz* analizado bajo sus aspectos puramente rítmicos y sincopados, refleja la tendencia de la que ya hemos hablado anteriormente en particular a propósito de Stravinsky de la primera época; aparte del aspecto accesorio de las cancioncillas se trata, igualmente, de una música "física", de una música que apenas se preocùpa de hablar del alma, sino que tiende a excitar y a mover directamente el cuerpo (19). Esto es un sentido muy diferente del que era propio a las precedentes

músicas de danza europeas; en el *jazz*, en efecto, la gracia, el impulso, el transporte e incluso la sensualidad, llena de ardor, de las otras danzas —podemos rememorar los valses vieneses e ingleses y el tango— son reemplazados por algo mecánico y disolvente, al mismo tiempo que extático, en un sentido primitivo, que una repetición temática obstinada vuelve casi paroxístico. Este contenido elemental no puede haber escapado a cualquiera que se haya encontrado en una gran sala de danza de una metrópolis europea o americana, entre los centenares de parejas agitándose a los ritmos sincopados a ultranza de tal música.

La difusión enorme y espontánea del *jazz* en el mundo moderno muestra pues significaciones semejantes a las que han caracterizado la música de concierto físico-cerebral, en su esfuerzo por superar las expresiones musicales melodramáticas y patéticas del alma burguesa del siglo XIX, que, de hecho, han penetrado universalmente en las nuevas generaciones. Y también este fenómeno presenta un doble aspecto. Que los que estaban locos por los valses o se deleitaban con el *pazos*, falso y convencional del melodrama, se encuentran hoy a gusto en los ritmos convulsivo-mecánicos o abstractos del *jazz* reciente, del *hot* o del *cool-jazz*, es un hecho que debe ser considerado como algo más que una moda aberrante y superficial. Nos encontramos aquí delante de un cambio brusco y no solamente periférico en la manera de sentir, que es un elemento integrante del conjunto de las transformaciones características de la época actual. El *jazz* corresponde innegablemente a uno de los aspectos de este florecimiento de la elementareidad en el mundo moderno con el cual se cierra la disolución de la época burguesa. Que la masa de la juventud que ama el *jazz* hoy en día y lo buscan simplemente para "distraerse" o "divertirse", sin tomar conciencia de lo que ocurre, no tiene aquí ninguna importancia. El cambio permanece y si no es comprendido en todo su peso, no modifica en nada su realidad, puesto que su sentido verdadero y sus posibilidades solamente pueden ser captadas desde el punto de vista muy especial que hemos adoptado en todos nuestros análisis.

Se ha clasificado el *jazz* entre las formas de compensación a las

(19). No olvidemos que el *jazz* se empieza a promocionar y desarrollar a partir de los burdeles negros de Nueva Orleans (N.d.T.).

que el hombre de hoy día recurre porque su existencia es demasiado práctica, árida y mecanizada; el *jazz* le habría provisto de los contenidos brutos de un ritmo y de una vitalidad elemental. Si esta idea tiene algo de acertada, no puede considerarse irrelevante que, para satisfacer esta necesidad, Occidente no haya creado formas originales, ni utilizado los elementos de un folclore musical europeo que, ofrece como por ejemplo, el de buen número de ritmos de la Europa sud-oriental, rumanos o húngaros, conjuntos interesantes, ricos, no solamente en ritmos, sino también en un auténtico *dinamismo*. Por el contrario, se ha ido a buscar los temas de inspiración en el patrimonio de las razas exóticas más bajas, en los negros y en los mestizos de las zonas tropicales y subtropicales.

Según uno de los principales especialistas de la música afrocubana, F. Ortiz, los motivos principales de estas danzas modernas tendrían efectivamente este origen, incluso en los casos en donde ello se encuentra disimulado por el hecho de que América Latina ha tenido el papel de intermediario. Puede apreciarse que ha sido el primitivismo, al que ha regresado el hombre del tipo más reciente, concre amente el de América del Norte, ha sido el que le ha hecho escoger, asimilar, y desarrollar por una afinidad electiva, una música que tiene una impronta de tal manera primitiva, como la música negra, que además, en el origen, estaba asociada a formas oscuras de éxtasis (20).

Se sabe, en efecto, que la música africana de la cual se han extraido los ritmos principales de las danzas modernas, fue una de las principales técnicas empleadas para producir formas de apertura extática y de posesión. Dauer y el mismo Ortiz han visto, con razón, el rasgo característico de esta música en su estructura polimétrica, elaborada de tal manera que los acentos extáticos que marcan el ritmo correspondiendo constantemente con acentos extáticos; así, las especiales configuraciones rítmicas particulares provocan una tensión destinada a "alimentar un éxtasis ininterrumpido". En el fondo es la misma estructura que se conserva en toda la música de *jazz* "sincopado". Son como síncopas tendientes a liberar otra energía o a engendrar un im-

(20). Para ampliación de todas estas ideas cfr. "Rock y satanismo", R. Laban. Ed. Obelisco. Barcelona, 1986.

pulso. En los ritmos africanos, con esta técnica se debía favorecer la posesión de los danzarines por ciertas entidades, los *Orisha* de los Yoruba o los *Loa* del Vudú haitiano, los cuales sustituían o suplantaban a las personas y las "cabalgaban". La potencialidad extática subsiste en el *jazz*. Pero también ha habido un proceso de disociación, un desarrollo abstracto de las formas rítmicas, separado del conjunto al que pertenecían en su origen. Teniendo en cuenta la desacralización del medio, la ausencia de todo marco institucional o de toda tradición ritual correspondiente, de la ausencia de atmósfera adecuada y de la orientación necesaria, no puede pensarse en efectos específicos comparables a los de la auténtica música evocatoria africana, pero sin embargo, permanece siempre el efecto de una especie de posesión difusa y amorfa, primitiva, de carácter colectivo, (que va más allá de la fachada inofensiva de la "distracción" y de la "diversión"; sin embargo esta posesión queda ligada en el *jazz* (y es su rasgo característico) a algo abstracto y mecánico, podría decirse incluso, algo mineral (el ostracismo lanzado por las orquestas de *jazz* sobre los arcos de violín y la preponderancia de los instrumentos de viento, de la trompeta y de la percusión, son significativos). Esto muestra, por lo tanto, en qué línea se inscribe la compensación específica que encuentra en el hombre y la mujer ordinarios de hoy la música de danza —contrapartida popular del apogeo físico-intensivo que la música sinfónica moderna había alcanzado y no mantenido— cuando dejan obrar en ellos las estructruras rítmicas del *jazz* y se entregan con entusiasmo a las danzas correspondientes.

El hecho de que hayamos subrayado todo esto no implica de ningún modo que nos asociemos a las reacciones moralizantes contra el modernismo en este dominio, a pesar de la indiscutible contaminación que aporta, además, el elemento negro. Como hemos dicho no consideraríamos como una mejora que la "era del *jazz*" fuera reemplazada por una nueva moda de las danzas antiguas y de la música de fondo sentimental y patética (por lo demás las variedades más gastadas de este tipo, como la "música ligera" y la "canción" están todavía ampliamente representadas en las capas burguesas, sobre todo en Italia, muchas veces mezcladas híbridamente con el *jazz*). Pero, por otro lado, desde el punto de vista espiritual (independientemente del

hecho de que incluso el *jazz* parezca haber entrado en una crisis, en la étapa barroca y disolvente, sea en las acrobacias anárquicas de los solistas, sea con la tendencia a la abstracción del *cool jazz* o del *jazz de chambre*), la vía está cerrada, porque, una vez más, la transformación general que ha intervenido en la manera de sentir es pasiva. Sería ciertamente ridículo ponerse a hablar de la nueva música sincopada como de una vía positiva, pero de todos modos podemos considerar el problema general que se plantea a propósito de todos los medios comportando virtudes extáticas elementales y que, no la masa, pero si un tipo de hombre diferente, puede utilizar para alimentar la forma particular de ebriedad ya mencionada predecentemente y que es el único alimento que se pueda existencialmente extraer de una época de disolución. Los procesos actuales llevan precisamente hacia esos límites; y es allí donde el hombre ordinario busca solamente aturdirse con los contendidos "extáticos" inconscientes y difusos de ciertas experiencias, esencialmente bajo la forma de sensaciones, otro hombnre puede encontrar, en las mismas situaciones, un "desafío" que exija de él la respuesta *justa*: una reacción que viene del "ser") (21).

24.- Paréntesis sobre las drogas

Puede comprenderse que esta vía lleva más allá de la música y de la danza, hacia un campo mucho más amplio y problemático, que abraza otros muchos medios, cada vez más ampliamente empleados por las nuevas generaciones. Cuando la *beat generation* norteamericana, a la que ya hemos hecho alusión y que tiene numerosas equivalencias en nuestro continente, utiliza conjuntamente el alcohol, el orgasmo sexual y los estupefacientes, como otros tantos ingredientes esenciales de su concepción de la vida, asocia de forma radical técnicas que, en realidad, tienen un fondo común —el que acabamos de indicar y que, por otra parte, aunque separadamente, tiene un contexto

(21). El párrafo situado entre paréntesis fue eliminado por el autor en la segunda edición italiana de la obra (N.d.T.).

menos extremista, están ampliamente extendidos, con el régimen de sucedáneos y compensaciones que es propio a esta última.

No conviene perder mucho tiempo, aquí, en el estudio de esta cuestión. Fuera de lo que diremos en el capítulo siguiente sobre el sexo, nos limitaremos, para precisar la alusión que acabamos de hacer aquí, a realizar algunas consideraciones sobre este medio que, entre todos los utilizados en algunos sectores del mundo moderno, es el que visiblemente tiene la finalidad de una mayor evasión extática, es decir, la droga.

La difusión creciente de las drogas entre la juventud de hoy es un fenómeno muy significativo. Es por ello por lo que la cruzada contra los estupefacientes, tras el fracaso del prohibicionismo, se ha convertido en la consigna de los legisladores del mundo burgués; este es también un curioso resultado del régimen de libertad que, pretendidamente, reina en este mundo en el seno de la democracia. Admitiendo, incluso —como es preciso admitirlo en regla general— que el uso de los estupefacientes lleva a muchos de sus adictos al trastorno, no se comprende con qué derecho la sociedad se opondría a ello, pues de lo único que debería ocuparse el legislador es de los efectos sobre terceros.

Con los estupefacientes se repite, en parte, la situación de la música sincopada, ya descrita precedentemente. Medios utilizados en el origen facilitadores de aberturas a lo suprasensible en el curso de iniciaciones o de experiencias similares, han sido traspuestos al plano "profano" y "físico". Al igual que las danzas modernas con música sincopada derivan de las danzas extáticas, igualmente gran parte de los estupefacientes utilizados de maneras variadas en farmacopea, corresponden a las drogas que las poblaciones primitivas empleaban frecuentemente con un fin "sagrado", conforme a antiguas tradiciones. Esto, por lo demás, se aplica al tabaco empleado por los indios de América para preparar a los neófitos que debían retirarse un cierto tiempo de la vida profana a fin de tener "signos" y visiones. En cierta medida, puede decirse lo mismo del alcohol; se conoce la tradición de los "brebajes sagrados" y la utilización del alcohol en los cultos dionisíacos y en otras corrientes similares, el antiguo taoismo no prohibía para nada las bebidas alcohólicas, que consideraba incluso

como "extractos de vida", que prodigaban una embriaguez susceptible de conducir, como la danza, a un "estado de gracia mágica" como la de los "hombres reales" (22). Los extractos de coca, de mescalina, de peyote y de otros estupefacientes integraban, aún a menudo hoy, gran parte del ritual de sociedades secretas de América Central o del Sur.

En la actualidad no existen ideas claras y precisas sobre todo esto, pues no se tiene en cuenta el hecho de que los efectos de esas sustancias son muy diferentes según la constitución y la capacidad de reacción y —en los casos antes mencionados, en los que se les utilizaba para un fin no profano— de la preparación espiritual y de la intención del que lo empleaba. Se ha hablado con propiedad de una "ecuación tóxica", diferente para cada individuo (Lewin), pero no se ha dado a esta noción toda la extensión necesaria, en parte debido a los límites del campo de observación del que se dispone, pues la situación existencial bloqueada de la gran mayoría de nuestros contemporáneos restringe muy notablemente el radio de acción que puedan tener las drogas.

De hecho, la "ecuación personal" debería ser tenida en cuenta por los que, debido a motivos de higiene social, combaten los estupefacientes con celo, viendo en ellos una causa de ruina moral. Estos deberían recordar lo que generalmente han reconocido los patólogos y neurólogos, a saber, que, en la mayor parte de los casos graves, el uso de la droga es menos una *causa* que el *síntoma* de una profunda alteración, de un estado de crisis, de neurosis o de algo parecido en el sujeto (23). En otros términos, es una situación psíquica o existencial ne-

(22). "Hombres reales", categoría de iniciados en el taoismo. Cfr. "La Gran Triada" y "El esoterismo islámico y el taoismo", ambos de René Guenon, Ediciones Obelisco, Barcelona.

(23). Entre muchos otros estas palabras de un especialista, el doctor Laennec, son formales: "En nuestros países la categoría más frecuente de toxicómanos está constituida por neurópatas y psicópatas, para los cuales la droga no constituye un lujo sino el alimento imprescindible vitalmente, la respuesta a la angustia... la toxicomanía parece entonces como un síntoma más que sumar al síndrome neurótico del sujeto, un síntoma, entre otros, una nueva defensa, muy rápidamente la única verdadera defensa".

gativa, ''encubierta'' o patente, preexistente, la que empuja al uso de drogas como una solución efímera. Así se explica la ineficacia, en este género de casos, de terapias de desintoxicación simplistas, es decir, exteriores, que olvidan el hecho psíquico primario; así se explica también el carácter primitivo de las legislaciones represivas, más o menos, draconianas. Privado de la droga, el enfermo que no ha superado por ello su problema, recurrirá a otros medios para obtener más o menos el mismo resultado o se hundirá. Por otra parte, si la ley debiera prohibir todo lo que juega el papel de ''estupefaciente'', en el sentido más general del término, al hombre y a la mujer modernos, y a lo que sirve también de una manera más o menos brutal para obtener una evasión presentada como una ''diversión'' o algo semejante (se puede a este propósito referirse a todo lo dicho ya en el primer capítulo), haría falta suprimir una gran parte de lo que compone la existencia moderna y alimenta una industria particularmente desarrollada y agresiva.

Para retornar a lo que decíamos, son la ''ecuación personal'' y la zona específica sobre la que van a actuar las drogas y los estupefacientes (entre los que podemos incluir también el alcohol), los que conducen al individuo a una alienación, a una abertura pasiva a estados que le dan la ilusión de una libertad superior, de una embriaguez y una intensidad desconocida de las sensaciones, pero que en realidad tienen un carácter disolvente y que de ninguna manera le ''llevan a otro lugar''. Para esperar de experiencias similares un resultado diferente haría falta disponer de un grado excepcional de actividad espiritual y tener una actitud contraria a la de hombre que las busca y las necesita para escapar a tensiones, traumatismos, neurosis, al sentimiento del vacío y de lo absurdo.

Hemos hablado de la técnica de la polimetría rítmica africana: una fuerza es detenida de una manera repetida en un paroxismo destinado a liberar una fuerza de otro tipo. En el extatismo inferior de los primitivos ello abre la vía a una posesión ejercida por potencias oscuras. Decimos que en nuestro caso, esta fuerza debería ser producida por la respuesta del ''Ser'' (del Sí) al estímulo. La situación creada por la acción de las drogas e incluso del alcohol es idéntica. Pero una reacción de este género no se produce casi nunca: la acción de la sustancia es demasiado fuerte, brusca, imprevista y externa, lo que dificulta un

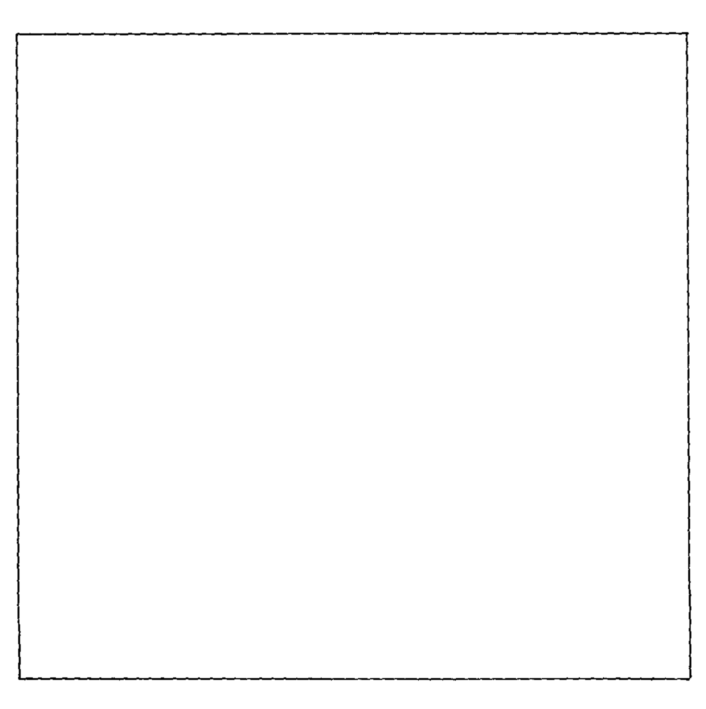
control y una reacción del "ser". Es como si una corriente poderosa se introdujera en la conciencia y que la persona pudiera solamente darse cuenta del cambio de estado que ya se ha producido sin poder dar su consentimiento; y en este nuevo estado uno queda sumergido, se es "arrastrado". Es así que el efecto verdadero, aún cuando permanezca inadvertido, es un desfallecimiento, una lesión del Sí, a pesar de la impresión que pueda haberse tenido de una vida exaltada, de beatitudes y de voluptuosidades trascendentes.

Para que el proceso siga otro curso sería necesario que, expresándolo de una manera alegórica y muy esquemática, en el momento en que la acción de la droga libera una cierta energía X de forma exterior, un acto del Sí, del "ser", introdujera en la corriente una energía doble, que le perteneciera, X + X, y la mantuviera hasta el final. De manera análoga la ola, incluso imprevista, que golpea al nadador hábil, puede ser utilizada por él también para tomar impulso y superarla. Entonces ya no habría hundimiento, lo negativo sería transformado en positivo, no se haría el papel de súcubo en relación al medio, la experiencia estaría en cierta medida "descondicionada" y no se desembocaría en una disolución extática, desprovista de toda verdadera abertura más allá del individuo, y que solo se alimenta de sensaciones. Sería, al contrario, posible, en ciertos casos, llegar a contactos con una dimensión superior de la realidad, a los cuales correspondían, como ya hemos dicho el antiguo uso, no profano, de las drogas. La acción nociva de estas quedaría entonces ampliamente eliminada.

Estas indicaciones parecerán seguramente muy singulares al lector ordinario que no puede referirse a ninguna experiencia personal para presentir de lo que se trata. Pero, una vez más, es el desarrollo mismo del tema lo que nos ha impuesto esta breve digresión. En efecto, no es más que teniendo en cuenta estas posibilidades, por inhabituales que sean, como puede llegarse a precisar convenientemente las antítesis necesarias, reconocer el punto en donde quedan neutralizadas ciertas "valencias" positivas que podrían presentar, en el mundo actual, los procesos de disolución y la evocación de lo elemental: las verdaderas soluciones sólo se ofrecen a un tipo de hombre diferenciado, según las modalidades que ya hemos indicado aquí, de una manera muy general. Por lo demás, en el dominio que estudiamos ahora

—el tema del que nos hemos ocupado en último lugar, como entre paréntesis, puesto aparte— se trata de fenómenos que no son interesantes más que en función de lo que se encuentra alcanzado por procesos generales, mientras que sus "valencias" positivas permanecen, en su mayor parte, completamente encubiertas.

LA DISOLUCIÓN DEL DOMINIO SOCIAL



25.- Estados y partidos. La apoliteia

Entre todos, el dominio político social es aquel en el cual, por efecto de los procesos generales de disolución, aparece hoy de una manera particularmente más manifiesta la ausencia de una estructura que posea, para enraizarse a significados superiores, el carisma de una verdadera legitimidad.

Dado este hecho consumado, que es necesario reconocer también abiertamente, el tipo de hombre que nos interesa no puede dejar de ordenar su comportamiento a principios completamente diversos de los que hubieran sido los suyos en una sociedad diferente.

En la época actual no existe un Estado que pueda, por su propia naturaleza, reivindicar un principio de autoridad verdadera e inalienable. Y lo que es más: no puede hablarse, hoy en día, de Estado en el verdadero sentido de la palabra, tradicional. Hoy sólamente existen sistemas ''representativos'' y administrativos, cuyo elemento principal ya no es el Estado, comprendido como una entidad en sí, como la encarnación de una idea y de un poder superiores, sino, la ''sociedad'', concebida, más o menos, en términos de ''democracia'': este trasfondo permanece en los regímenes comunistas totalitarios, lo que explica su afición a ser calificados como ''democracias populares''. He aquí porque desde hace tiempo ya no existen más monarcas de derecho divino capaces de sostener la espada y el cetro, símbolos de un ideal humano superior. Ya hace más de un siglo, Donoso Cortés constaba que ya no existían reyes capaces de proclamarse de otro modo que no fuera ''por la voluntad de la nación'', añadiendo que, aunque hu-

bieran existido, no habrían sido reconocidos. Las poquísimas monarquías aún existentes son, notoriamente, supervivencias desprovistas de sentido y huecas, mientras la nobleza tradicional, ha perdido su carácter esencial de clase política y, con ello, todo prestigio y todo rango existencial: sólo provoca interés por parte de nuestros contemporáneos cuando, para hacer un artículo en una revista "del corazón", se les sitúa en el mismo plano que las estrellas de cine, los campeones deportivos y los príncipes de opereta, con ocasión de alguna aventura privada, sentimental o escandalosa de alguno de sus últimos representantes.

Pero, hoy en día, fuera de los marcos tradicionales, no existen tampoco verdaderos jefes. "Les dí la espalda a los gobernantes y cuando ví a lo que llamaban gobernar: comerciar y pactar con la plebe... Entre todas las hipocresías, esta me parece la peor: que, también los que manden, simulen virtudes de esclavos", estas palabras de Nietzsche se aplican todavía, sin excepción, a toda la considerada "clase dirigente".

Del mismo modo que ya no existe un Estado verdadero, el estado jerárquico y orgánico, tampoco existe un partido o un movimiento al que uno pueda adherirse incondicionalmente y por el cual valga la pena luchar con una convicción total porque se presente como defensor de una idea superior. A pesar de la variedad de las etiquetas, el mundo actual de los partidos se reduce a un régimen de politicastros, jugando a menudo el papel de hombres de paja al servicio de intereses financieros, industriales o sindicales. Por lo demás, la situación general es tal, que incluso si existieran partidos o movimientos de otro tipo ya no tendrían casi ninguna audiencia en las masas desarraigadas, dado que estas masas sólo reaccionan positivamente a favor de quien les promete ventajas materiales y "conquistas sociales". Si bien estos no son los únicos resortes existentes, hoy en día, sólo puede actuarse en el plano de las fuerzas pasionales y subintelectuales, fuerzas que, por su misma naturaleza, carecen de toda estabilidad. Sobre estas fuerzas se apoyan los demagogos, los dirigentes de las masas, los manipuladores de mitos, los fabricantes de la "opinión pública". Es bastante instructivo a este respecto ver lo que ha ocurrido con los regímenes que ayer, en Alemania e Italia, tomaron posición contra la democracia y el mar-

xismo: el potencial de entusiasmo y de fe que entonces habían animado a grandes masas, incluso hasta el fanatismo, se desvaneció sin dejar rastro en el momento crítico, e incluso se ha llegado a transferir a mitos nuevos y opuestos que han reemplazado a los precedentes por la sola fuerza de las cosas. Es, por lo general, justo lo que debe esperarse de cualquier corriente colectiva a la que le falte una dimensión en profundidad, que se apoye sobre las fuerzas de las que ya hemos hablado, correspondientes al *demos* y a su soberanía, es decir, a la "democracia" en el sentido literal de la palabra.

Este plano irracional y subintelectual, determinado por la pura utilidad material o "social", es el único que, tras la desaparición de los antiguos regímenes, se ofrece para una acción política eficaz. Por ello, incluso cuando hoy aparecen jefes dignos de este nombre —hombres que apelan a fuerzas e intereses de otro tipo, que no prometen ventajas materiales, sino que exigen, imponiendo a cada uno una severa disciplina, que no consentirían prostituirse y degradarse para asegurarse un poder personal precario, efímero e informe—, estos jefes no tendrían ninguna influencia sobre la situación actual. Son los "inmortales principios de 1789 y los derechos niveladores concedidos por la democracia absoluta al individuo-átomo, sin tener en cuenta ninguna cualificación ni rango, la irrupción de las masas en el cuerpo político, verdadera "invasión vertical de los bárbaros, por lo bajo" (W. Rathenau), lo que ha conducido a ello. Sigue siendo válido, como consecuencia, lo dicho por Ortega y Gasset; "El hecho característico del momento es que el alma vulgar, reconociéndose vulgar, tiene la audacia de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone por todas partes".

En la introducción se ha hecho alusión al pequeño número de los que, por temperamento y vocación, piensan aún, a pesar de todo, en la posibilidad de una acción política rectificadora. Es para la orientación ideológica de estos para lo que hemos escrito *Los hombres y las ruinas* hace algunos años (24). Pero en razón de las experiencias reco-

(24). Existe una traducción abreviada en Ediciones Alternativa. Barcelona, 1984.

gidas desde entonces, es necesario reconocer abiertamente la inexistencia de condiciones necesarias para que una lucha de este género llegue a resultados apreciables y concretos. Por otro lado, como ya hemos precisado, nos dedicamos particularmente en este libro a un tipo de hombre que, aunque emparentado espirituamente con los elementos ya indicados, dispuesto incluso a pelear sobre posiciones perdidas, tiene una orientación diversa. Tal tipo, sólo puede extraer de un balance objetivo de la situación una ausencia de interés y un desapego por todo lo que hoy en día es "política". Su principio será, por lo tanto, el que la antigüedad ha llamado *apoliteia*.

Conviene, sin embargo, subrayar que este principio se refiere esencialmente a la actitud interior. En la situación política actual, en un clima de democracia y de "socialismo", las condiciones obligatorias del juego son tales para el hombre en cuestión que puede absolutamente tomar parte en él, reconociendo aquello que ha sido dicho: que hoy no existe ninguna idea, causa o meta digna de un compromiso del propio verdadero ser, ninguna exigencia a la cual pueda reconocerse el menor derecho moral y el menor fundamento, fuera de lo que en el plano puramente empírico y profano proviene de un simple estado de hecho. Pero la *apoliteia*, el distanciamiento, no conlleva necesariamente consecuencias particulares en el dominio de la actividad pura y simple. Hemos considerado precedentemente la áscesis consistente en dedicarse a la realización de una tarea determinada, por amor a la acción en ella misma y en un espíritu de perfección impersonal (25).

En principio no hay ninguna razón para excluir el mismo dominio político, considerándolo como un caso particular entre muchos otros, puesto que el tipo de acción del que acabamos de hablar no requiere ningún valor objetivo de orden superior, ni ningún impulso procedente de las capas irracionales y emotivas del ser. Pero si bien eventualmente es posible dedicarse a alguna actividad política enfocada de este modo, ya que sólo importan la acción en sí y el carácter enteramente impersonal de esta acción, esta actividad política no puede

(25). Es lo que ha sido denominado *karma yoga*, en el hinduismo, pero que también se encuentra en Europa en las Hermandades Artesanales del Medievo (N.d.T.).

ofrecer o brindar para quien quiera dedicarse a ella un valor y una dignidad más grande que si uno se consagrara con el mismo espíritu a actividades muy diferentes, a cualquier absurda obra de colonización, a especulaciones en la Bolsa, a la ciencia y, podríamos incluso añadir, para hacer la idea más evidente y cruda, al contrabando de armas o a la trata de blancas.

Tal como es concebida aquí, la *apoliteia* no implica ningún criterio preliminar especial en el plano exterior, no tiene necesariamente por corolario un abstencionismo práctico. El hombre verdaderamente distanciado no es ni el *outsider* profesional y polémico, ni el "objetor de conciencia", ni el anarquista. Una vez ha conseguido que la vida, con sus interacciones, no comprometa su ser, podrá eventualmente manifestar las cualidades del soldado que para actuar y para realizar una tarea no exige previamente una justificación trascendente, ni una seguridad casi teológica en cuanto a la justificación de la causa. Podríamos hablar en este caso de un compromiso voluntario referido a la "persona", pero no al ser, compromiso en virtud del cual, uno permanece autónomo, incluso asociándose. Ya se ha dicho que la superación positiva del nihilismo consiste precisamente en que la ausencia de sentido no paraliza la acción de la "persona". Excluida, en términos existenciales, sólo queda la posibilidad de actuar bajo el dominio y el impulso de cualquier mito político o social actual, debido a que uno se lo tomara en serio, considerando significativo o importante todo lo que representa la vida política actual. La *apoliteia* es la irrevocable distancia interior respecto a la sociedad moderna y a sus "valores"; es el rechazo a unirse a ella por cualquier lado espiritual o moral. Quedando esto bien claro, con un espíritu diverso podrán ser también ejercitadas las actividades que uno puede hacer servir para un fin superior e invisible, tal como hemos indicado, por ejemplo, al hablar de los dos aspectos de la impersonalidad y de cuanto puede retenerse de ciertas formas de la existencia moderna.

Un punto particular merece ser precisado: esta actitud de distanciamiento debe ser mantenida en relación al enfrentamiento de los dos bloques que se disputan, hoy en día, el imperio del mundo, el "Occidente" democrático y capitalista y el "Oriente" comunista. En el plano espiritual, en efecto, esta luchá está desprovista de toda significación. "Occidente" no representa ninguna idea superior. Incluso

su civilización, basada sobre una negación esencial de los valores tradicionales, comporta las mismas destrucciones, el mismo fondo nihilista que aparece con evidencia en el universo marxista y comunista, aunque en formas y grados diferentes. No nos extenderemos en este punto, ya que lo hemos desarrollado en otro libro (*Rivolta contro il mondo moderno*), dando una concepción de conjunto del sentido de la historia, capaz de destruir toda ilusión en cuanto al sentido último de conclusión de este combate por el control del mundo. Dado que el problema de los valores ya no se plantea, el hombre diferenciado sólo tendrá que resolver aquí un problema de orden práctico. Este pequeño margen de libertad material que el mundo de la democracia concede todavía, en algunas actividades exteriores, para el que no se deja condicionar interiormente por ellas, desaparecería ciertamente en un régimen comunista. Es sencillamente desde este punto de vista como puede tomarse posición contra el sistema soviético y comunista: por razones que casi podrían calificarse de elementalmente físicas y no, desde luego, porque uno crea que el sistema adverso se inspira en un ideal más elevado.

Por otra parte, puede tenerse presente que, el hombre que consideramos, no tiene ningún interés en afirmarse y exponerse en la vida exterior de hoy en día, su vida interior permanece invisible e invulnerable, por lo cual el sistema comunista no tendría para él la significación dramática que trendría para cualquier otro; y que incluso en este sistema un "frente de las catacumbas", también podría existir. En la lucha actual por la hegemonía mundial, orientarse en un sentido o en otro no es un problema espiritual: es una elección banal que depende solamente del gusto o del temperamento.

La situación general es, en todo caso, la que Nietzsche ya había definido en estos términos: "La lucha por la supremacía en medio de condiciones desprovistas de todo valor: esta civilización de las grandes ciudades, de los periódicos, de la fiebre, de la inutilidad". Tal es el marco que justifica el imperativo interior de la *apoliteia*, para defender el modo de ser y la dignidad de aquel que siente pertenecer a una humanidad diferente y que sólo ve el desierto en torno suyo.

26.- La sociedad. La crisis del sentimiento de patria

Vayamos ahora al dominio social propiamente dicho. Es inevitable aquí también extraer las consecuencias del hecho de que todas las unidades orgánicas se han disuelto o están en vías de hacerlo: casta, linaje, nación, patria, incluso la familia. Allí en donde estas unidades no han, casi abiertamente, cesado de existir, su fundamento no es una fuerza viva ligada a un significado, sino la mera inercia. Ya lo hemos visto en relación a la persona: lo que hoy existe es esencialmente la masa inestable de "individuos aislados", privados de lazos orgánicos, masa contenida por estructuras exteriores o movida por corrientes colectivas amorfas y cambiantes. Las diferencias que existen hoy en día ya no son verdaderas diferencias. Las clases no son más que clases económicas fluctuantes. Aquí todavía las palabras de Zaratustra siguen siendo de actualidad: "¡Plebe de arriba y plebe de abajo!. ¿Qué significa todavía "rico" o "pobre" hoy?. He renunciado a distinguir entre unos y otros". Las únicas jerarquías reales son de orden técnico, la de especialistas al servicio de la utilidad material, de las necesidades (en gran parte artificiales) y de las "distracciones" del animal humano: jerarquía en la cual ya no tiene ningún lugar lo que es el rango y superioridad espiritual.

En el lugar de las unidades tradicionales —de los cuerpos particulares, de las órdenes, de las castas o clases funcionales, de las corporaciones— articulaciones con las que cada cual se sentía ligado en función de un principio supraindividual que conformaba su vida entera dándole un sentido y una orientación específicos, se tienen hoy en día asociaciones exclusivamente dominadas por los intereses materiales de los individuos que únicamente se unen en función de esta base: sindicatos, organizaciones profesionales, partidos. El estado informe de los pueblos, transformados en simples masas, es tal que no hay un orden posible que no tenga un carácter necesariamente centralizador y coercitivo. Y las inevitables estructuras centralistas e hipertróficas de

los Estados modernos, al multiplicar las intervenciones y las restricciones, incluso cuando se proclaman las libertades democráticas, si bien impiden un desorden total, tienden en cambio, a destruir todo lo que pueda subsistir de lazos y de unidades orgánicas; el límite de esta nivelación social es alcanzado con las formas abiertamente totalitarias.

Por otra parte, lo absurdo propio del sistema de la vida moderna queda crudamente en evidencia en los aspectos económicos que ya lo determinan ahora de una manera absoluta y regresiva. Por un lado, hemos pasado decididamente de una economía de lo necesario, a una economía de lo superfluo, una de cuyas causas es la superproducción y el progreso de la técnica industrial. La superproducción exige, por la cantidad de manufacturados, que se alimenten o susciten en las masas un volumen máximo de necesidades: necesidades a las cuales corresponden, en la medida en que se vuelven "normales", unos condicionamientos crecientes del individuo. Aquí el primer factor es, pues, la naturaleza misma del proceso productivo que, disociado, se ha acelerado y casi ha desbordado al hombre moderno, como un "gigante desencadenado" incapaz de frenarse, lo que justifica la fórmula de Werner Sombart (26): *¡fiat productio, pereat homo*!. Y si bien en el régimen capitalista los factores que actúan en este sentido no son solamente la búsqueda ávida de dividendos y beneficios, sino también la necesidad objetiva de reinvertir los capitales para impedir que un estrangulamiento paralice todo el sistema, otra causa más general del aumento insensato de la producción en el sentido de una economía de lo superfluo reside en la necesidad de emplear la mano de obra para luchar contra el paro: tanto es así que el principio de superproducción a ultranza, de necesidad interna del capitalismo se ha vuelto, en muchos estados, una directiva precisa de la política social planificada. Así se cierra un círculo vicioso, en un sentido opuesto al de un sistema equilibrado, de procesos bien contenidos dentro de límites razonables.

Naturalmente encontramos un factor todavía más relevante en la génesis de lo absurdo de la existencia moderna, es el crecimiento de-

(26). Véase "El burgués" de Werner Sombart, versión española en Alianza Editorial (N.d.T.).

senfrenado de la población, que va conjuntamente con el régimen de las masas y se encuentra favorecido por la democracia, las "conquistas de la ciencia" y un sistema de asistencia indiscriminado. La pandemia o demonismo procreadora es efectivamente la fuerza principal que aumenta sin cesar y sostiene todo el sistema de la economía moderna, con su engranaje en el cual se encuentra cada vez más el individuo. He aquí, entre otras, una prueba evidente del carácter irrisorio de los sueños de poder que alimenta el hombre actual: este creador de máquinas, este amo de la naturaleza, este iniciador de la era atómica se sitúa casi al mismo nivel que el animal o el salvaje en lo que se refiere al sexo: es incapaz de poner el mínimo freno a las formas más primitivas del impulso sexual y de todo lo relacionado con él. Así, como si obedeciera a un destino ciego, él aumenta sin cesar, sin tener conciencia de su responsabilidad, la informe masa humana y provee la más importante de las fuerzas motrices a todo el sistema de la vida económica paroxística, artificial, cada vez más condicionada, de la sociedad moderna, creando innumerables focos de desestabilización y de tensión social e internacional, al mismo tiempo. El círculo se cierra, por lo tanto, también desde otro punto de vista: las masas, potencial de mano de obra excedente, alimentan la superproducción, que a su vez busca, cada vez más, mercados más amplios y masas cada vez mayores que absorban sus productos. Tampoco hay que despreciar el hecho que el índice de crecimiento demográfico es tanto más elevado cuanto más se desciende en la escala social, lo que constituye un factor suplementario de regresión.

Constataciones de este género son evidentes hasta el punto de ser banales y podrían ser fácilmente desarrolladas y corroboradas por análisis particulares. Sin embargo es suficiente extraer de forma sumaria los puntos esenciales para justificar el principio del distanciamiento interior, no solamente en relación al mundo político actual, sino también en relación a la sociedad en general: el hombre diferenciado no puede ser miembro de una "sociedad" que, como la nuestra, es amorfa y no solamente ha bajado al nivel de los valores puramente materiales, económicos, "físicos", sino que también vive y se desarrolla en este mismo nivel en una carrera loca bajo el signo de lo absurdo. La *apoliteia* implica también, pues, una toma de postura de las

más firmes contra todo mito social. No se trata solamente aquí de las formas más extremas, abiertamente colectivistas de este mito, de las ideologías que sólo conceden un sentido y proclaman, como en la zona marxista-soviética, que no existe ninguna felicidad ni destino distintos o fuera de lo "colectivo", que el individuo no tiene ninguna existencia propia fuera de la sociedad. Hay que rechazar igualmente el ideal más general y más atenuado de lo "social" que tan a menudo es la consigna de hoy en día, incluso en el mundo llamado "libre", después de la desaparición del ideal del Estado verdadero. El ideal del hombre diferenciado del cual nos ocupamos, se siente completamente *fuera* de la sociedad, no reconoce ninguna justificación moral a la pretensión de incluirlo en un sistema absurdo y puede comprender no solamente a quien esté *fuera* de la sociedad, sino incluso a quien está *contra* la sociedad —contra esta sociedad—. Prescindiendo del hecho de que todo esto no le concierne directamente (porque su vía no coincide con la de sus contemporáneos), sería el último en reconocer la legitimidad de las medidas mediante las cuales se querría normalizar y "recuperar" para la sociedad a los elementos que acaban por hartarse de este juego y que son estigmatizados como "asociales" e "inadaptados", tales son los terroríficos anatemas lanzados por la sociedad democrática. Tal como ya hemos tenido ocasión de decirlo, el sentido profundo de estas medidas es narcotizar a los que han sabido reconocer el carácter absurdo y nihilista de la vida colectiva actual tras todas las máscaras "sociales" y la mitología laica correspondiente.

Partiendo de estas consideraciones generales, podemos pasar al examen de las crisis que están sufriendo algunos ideales e instituciones particulares del período precedente, para precisar la actitud que conviene adoptar al respecto.

Examinemos primeramente las nociones de *patria* y de *nación*. Estas nociones padecen, en particular desde la segunda guerra mundial, una crisis evidente, debida en gran parte a la consecuencia de procesos objetivos: las grandes fuerzas económicas y políticas en movimiento vuelven las fronteras, cada vez más relativas, y restringen el principio de la soberanía nacional. Se tiende, cada vez más, a pensar en términos de grandes espacios y de conjuntos o de bloques supranacionales, lo que, teniendo en cuenta la uniformización creciente de las

costumbres y de las maneras de vivir, de la transformación de los pueblos en masas, del desarrollo y de la facilidad de las comunicaciones, todo lo que no es más que ''nacional'' toma un carácter casi provinciano y se vuelve una curiosidad local.

Por otro lado, la crisis afecta incluso a la misma manera de sentir y se relaciona con el declive de los mitos y de los ideales del ayer, en los cuales los hombres crean cada vez menos desde los trastornos y hundimientos de los últimos tiempos, siendo cada vez menos capaces de despertar el entusiasmo en las colectividades actuales.

Como en los otros casos, aquí también es necesario identificar precisamente el objeto exacto de esta crisis y valorarlo. Una vez más, no se trata realmente del mundo tradicional, sino de concepciones que han aparecido y se han consolidado esencialmente con la destrucción de este mundo y, sobre todo, con la revuelta del Tercer Estado. Tomados en sentido moderno de mitos y de ideas-fuerza colectivas, la ''patria'' y la ''nación'' fueron prácticamente ignoradas por el mundo tradicional. El mundo tradicional conocía solamente ''nacionalidad'', estirpes étnicas y razas como hechos naturales privados del valor específico que acabaron teniendo en el nacionalismo moderno. Representaban una materia prima diferenciada por las jerarquías y sometida a un principio de soberanía política. En muchos casos este principio superior representaba el elemento primario, la nación el elemento secundario y derivado, pues unidad lingüística, territorio, ''fronteras naturales'', relativa homogeneidad étnica superando el encuentro y la mezcla de diferentes sangres, todo ello no existía al principio y frecuentemente sólo provino de un proceso de formación que duró siglos, determinado por un centro político y por lazos de lealtad y feudalidad con él.

Es notorio, además, que las naciones políticas y los estados nacionales han surgido en Europa en el momento del ocaso de la unidad ecuménica medieval, como consecuencia de un proceso de disociación y desvinculación de las unidades particulares de un todo (ya hemos hecho alusión a ello en el capítulo precedente), proceso que ofrece en el plano internacional y continental el mismo aspecto de debía, en el interior de cada Estado, provocar la desvinculación de los individuos, el atomismo social y la disolución del concepto orgánico de Estado.

Por lo demás, en cierta medida, los dos procesos han sido paralelos. El primer ejemplo histórico, ofrecido por la Francia de Felipe el Hermoso, nos muestra que el camino hacia el Estado nacional se une a un proceso de nivelación antiaristocrático, una incipiente destrucción de las articulaciones de una sociedad orgánica, provocado por el absolutismo y la constitución de estos "poderes públicos" centralizados que debían ocupar un lugar cada vez más importante en un Estado moderno. Se sabe, además, la relación estrecha que existe entre la disolución correspondiente a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la idea patriótica, nacionalista y revolucionaria. El mismo término de "patriota" era desconocido antes de la Revolución Francesa; aparece por vez primera entre 1789 y 1793 para designar a aquellos que defendían la revolución contra las monarquías y las aristocracias (27). Del mismo modo los movimientos revolucionarios europeos de 1848 a 1849 el "pueblo", la "nación", la "idea nacional" de un lado, revolución, liberalismo, constitucionalismo, tendencias republicanas y antimonárquicas de otro, estuvieron ligadas y fueron a menudo inseparables.

Es, pues, en este clima, y por lo tanto al margen de la revolución burguesa o del Tercer Estado, como "patria" y "nación" han asumido un significado político primario y este valor de mitos que debían precisarse cada vez más con las ideologías abiertamente nacionalistas que sucedieron. Por tanto, los "sentimientos patrióticos" y "nacionales" quedan ligados a la mitología de la época burguesa, y es sólamente en esta época, es decir, durante un período relativamente breve que se extiende desde la revolución francesa hasta la primera, o incluso la segunda guerra mundial, cuando la idea de nación ha jugado realmente un papel determinante en la historia europea, en estrecha conexión con las ideologías democráticas (es esta misma función, con idénticos presupuestos, es decir con las mismas disoluciones internas antitradicionales y modernizantes, que tienen esta idea entre

(27). En su "Tratado sobre la Caballería", Enric el Ceremoniós, explica que un caballero debe estar dispuesto a morir: primero por su Santa Madre Iglesia, segundo por su Señor y, en último lugar, por la tierra que le ha visto nacer. Buena explicación de la jerarquía de valores medievales (N.d.T.).

los pueblos no europeos en vías de descolonización).

Cuando de las formas atenuadas del patriotismo se ha pasado a las formas nacionalistas radicales, el carácter regresivo de estas tendencias se ha vuelto evidente, así como su contribución a la aparición del hombre masa en el mundo moderno: pues lo propio de la ideología nacionalista es considerar la patria y la nación como valores supremos, concebirlas como entidades místicas casi dotadas de una idea propia y teniendo un derecho absoluto sobre el individuo, cuando éstas, en realidad, no son más que realidades disociadas y amorfas porque niegan todo verdadero principio jerárquico y todo símbolo o marco de una autoridad trascendente. En general, el fundamento de las unidades políticas que se han formado en este sentido son la antítesis del que es propio al Estado tradicional. En efecto, como hemos dicho, su aglutinante eran una lealtad y una fidelidad que podían hacer abstracción del hecho naturalista de la nacionalidad; era un principio de orden y soberanía que, debido a que no se fundamentaba sobre este naturalismo, podía también valer para espacios que comprendieran a más de una nacionalidad; eran, finalmente, dignidades, derechos particulares, castas que unían o separaban a los individuos "verticalmente", más allá del común denominador "horizontal" o básico, representado por la "nación" o la "patria". En una palabra, se trataba de una unificación por lo alto y no por lo bajo.

Una vez reconocido todo ello, está claro que la crisis actual, objetiva e ideal, de los conceptos y del sentimiento de patria y nación se nos presenta bajo una luz particular. Nuevamente podría hablarse de las destrucciones que golpean a algo que ya tenía un carácter negativo y regresivo: por lo tanto estas destrucciones podrían tener el sentido de una liberación posible si no fuera porque la dirección del conjunto no tendiera hacia algo más problemático todavía. Por ello, incluso aunque no quede más que un vacío, no es una razón para que el hombre que nos interesa pueda deplorar esta crisis e interesarse por reacciones, en un "régimen de residuos" (28). El vacío sería llenado, lo negativo

(28). Para esta noción cfr. W. Pareto de cuya obra existe en castellano una "Antología de Textos", realizada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 19 (N.d.T.).

daría lugar a lo positivo, sólo si los antiguos principios pudieran actuar de nuevo bajo nuevas formas, reemplazando las unidades de tipo nacionalista en proceso de disolución por unidades de tipo diferente (29); si no fueran ya las patrias y las naciones las que unen y separan, sino las ideas; si no fuera ya una adhesión sentimental e irracional a un mito colectivista quien actuara de manera decisiva, sino un sistema de relaciones de lealtad, libres y fuertemente personalizadas, lo que exigiría naturalmente la presencia de jefes, la calidad de representantes de una autoridad suprema e intangible. En tal línea podrían formarse "frentes" supranacionales, semejantes a los que conocieron diversos ciclos imperiales y de los cuales la Santa Alianza fue la última manifestación. Lo que se esboza hoy en día, después de la crisis de las soberanías nacionales, no es más que una caricatura degradada de todo esto: bloques de poder determinados únicamente por factores materiales y "políticos" en el sentido más negativo de la expresión, desprovistos de toda idea. De aquí la insignificancia, antes indicada, de las antítesis entre las dos principales opciones de este tipo que existen hoy en día: el "Occidente" democrático y el "Oriente" comunista y marxista. Y puesto que falta una idea verdadera para unir y separar, por encima de la patria, de la nación y de la anti-nación, una tercera fuerza, la única perspectiva que permanece es la de una unidad invisible en el mundo, por encima de las fronteras, de estos raros individuos que tienen en común una misma naturaleza, diferente de la del hombre de hoy en día y de una misma ley interior. Es casi en estos mismos términos como Platón habla del verdadero Estado como de una idea, siendo resumido este punto posteriormente por la escuela estoica. Bajo una forma desmaterializada es el mismo tipo de unidad que ha servido de fundamento a las Ordenes y del cual puede encontrarse un último reflejo deformado hasta ser casi irreconocible en sociedades secretas como la masonería. Si nuevos procesos debieran desarrollarse al agotarse el presente ciclo, es justamente en unidades de este tipo desde donde podría partirse. Es entonces cuando, incluso en el plano de la acción, podría evidenciarse el aspecto positivo de la

(29). Cfr. "Bases estructurales y políticas para una unidad europea", J. Evola. Publicado en España en "Atanor" nº 1, Ed. Alternativa. Barcelona, 1984.

crisis de la idea de Patria, enfocado como un mito del período romántico-burgués o bien como un hecho naturalista casi sin importancia en relación a una unidad de otro tipo: la pertenencia a una misma patria o a una misma tierra, será reemplazada por la pertenencia o no a una misma causa. La *apoliteia*, el distanciamiento de hoy en día, contiene una eventual posibilidad de un porvenir. También aquí es preciso marcar bien claras las distancias que separan nuestra actitud de algunos productos últimos de la desintegración política moderna, correspondientes a un cosmopolitismo amorfo y humanitario, a un pacifismo paranoico y a las veleidades de los que, aquí y allá, quisieran no ser más que "ciudadanos del mundo" y "objetores de conciencia".

27.- Matrimonio y familia

Los hechos sociales presentan una más estrecha relación con los de la vida privada y de las costumbres, si se considera el problema de las relaciones entre los sexos, del matrimonio y de la familia en la existencia de hoy día.

Por lo que respecta a la institución familiar, su crisis en nuestros días es tan manifiesta como la de la idea romántica ochocentista de patria, tratándose de procesos en amplia medida irreversibles por estar ligados a los factores que caracterizan el tipo de existencia en los últimos tiempos. Naturalmente, también la crisis de la familia suscita hoy preocupaciones y reacciones moralizantes, con intentos más o menos vagos de sabotaje, sin que se sepa hacer valer otra cosa que recurrir a argumentos conformistas y a un tradicionalismo vacío y falso.

También, a este respecto, las cosas para nosotros se presentan de una forma diferente y, como en el caso de los demás fenómenos ya considerados, es necesario reconocer friamente la situación en su realidad desnuda. Es preciso, por tanto, extraer consecuencias del hecho de que la familia ha cesado desde hace tiempo de tener un significado superior, de estar cimentada por factores vivos que no sean simplemente de orden individual. El carácter orgánico y, en cierto sentido,

''heroico'' que ofrecía su unidad en otros tiempos, se ha perdido en el mundo moderno, al igual que se ha desvanecido, o está por desvanecerse, el último barniz residual de ''sacralidad'' que esta institución debía a la consagración propia del rito religioso. En la realidad, en la grandísima mayoría de los casos, la familia de los tiempos modernos es una institución de carácter pequeño-burgués, casi exclusivamente determinada por factores naturalistas, utilitarios, rutinarios, primitivamente humanos y, en el mejor de los casos, sentimentales. Sobre todo su eje esencial ha desaparecido, el eje que constituía la autoridad, ante todo espiritual, de su jefe, del padre: la que puede encontrarse en el origen etimológico de la palabra *pater*: ''señor'', ''soberano''. Así, una de las principales metas de la familia, la procreación, se reduce sencilla y groseramente, a perpetuar la sangre: perpetuación híbrida, por lo demás, ya que en el marco del individualismo moderno, las uniones conyugales ya no quedan sometidas a las limitaciones de linaje, de casta o raza, dado que, en cualquier caso, no tiene como contrapartida la continuidad más esencial, espiritual, de una tradición, de una herencia ideal. Por otra parte, ¿cómo podría continuar teniendo un sólido centro que la mantuviera unida, si su jefe natural, el padre, es hoy día casi un extraño, incluso físicamente, al estar preso en el engranaje de la vida material, en esta sociedad cuyo absurdo ya hemos demostrado?. ¿Qué autoridad puede revestir el padre, si, en particular en las ''clases superiores'', se reduce hoy casi exclusivamente a una máquina de fabricar dinero pluriempleado?. Esto se aplica incluso hoy día tanto al padre como a la madre, debido a la emancipación de la mujer, a su entrada en el mundo de los profesionales y de los trabajadores, mientras que el otro tipo de mujer moderna, la ''dama'' que se entrega a una vida frívola y mundana, es menos capaz todavía de mejorar el clima interior de la familia y de ejercer una influencia positiva sobre sus hijos. Estando así las cosas en la mayoría de los casos, ¿cómo reconocer a la unidad familiar moderna un carácter diferente de un conglomerado unido por factores extrínsecos, necesariamente expuesto a procesos erosionadores y disolutivos?, ¿cómo no incluir entre las mentiras hipócritas de nuestra sociedad el carácter pretendidamente ''sagrado'' de la familia?.

La interdependencia que se da entre la ausencia de un princi-

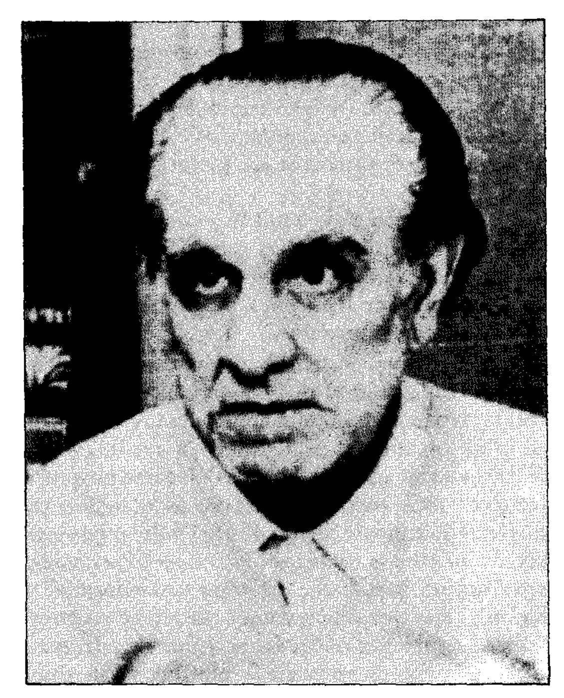
pio de autoridad preexistente y el fenómeno de desvinculación individualista, de interdependencia que ya hemos subrayado en el dominio político, se ha manifestado igualmente en el plano familiar. Al prestigio decaído del padre corresponde el distanciamiento de los hijos, la ruptura cada vez más nítida y brutal entre las antiguas y las nuevas generaciones. A la disolución de los lazos orgánicos en el espacio (castas, cuerpos, etc.) corresponde en nuestros días, la de los lazos orgánicos en el tiempo, es decir, el corte de continuidad espiritual entre las generaciones, entre padre e hijo. El distanciamiento, la alienación recíproca, es un hecho innegable y de proporciones crecientes, favorecido además por un ritmo de vida progresivamente más rápido y desordenado. Es por lo demás significativo que este fenómeno se manifiesta de un modo particularmente crudo en lo que queda de la antigua aristocracia nobiliaria y en las clases superiores, donde habría podido esperarse, al contrario, que los lazos de la sangre y de la tradición hubieran sido más duraderos. Decir que los padres son solamente para los hijos ''modernos'' un ''mal inevitable'' no es solamente un chiste. La nueva generación desea que los padres ''se dediquen a sus asuntos'' y no se entrometan en la vida de sus hijos porque ellos ''no los comprenden'' (incluso cuando no hay nada que comprender), los hijos ya no son los únicos en tener tal pretensión, también ahora las hijas ''contestan''. Naturalmente todo ello agrava el ''desraizamiento'' general. El hecho de que en una civilización materialista y sin alma la familia esté desprovista de toda significación superior ha de incluirse en las causas de los fenómenos extremos, del tipo de los que constituyen la ''juventud quemada'' y la creciente criminalidad juvenil.

De todos modos, dada esta situación y cualquiera que sea la causa principal, imputable a los padres o a los hijos, incluso la procreación asume un carácter absurdo y no puede razonablemente continuar siendo una de las principales razones de ser de la familia. Tal como hemos dicho, es en un régimen de mediocridad, de convencionalismos, de comodidad práctica, de rutina y de debilidad de carácter, donde subsiste la familia. No hay que creer que medidas exteriores puedan modificarla en algo. Repitámoslo: la unidad familiar sólo podía permanecer sólida mientras que una manera de sentir supraper-

sonal tuviera suficiente fuerza para hacer pasar a un segundo plano los hechos simplemente individuales. Antaño, en un matrimonio se podía no ser "feliz", podían no verse saciadas las "necesidades del alma", sin embargo la unidad permanecía. Al contrario, en el clima individualista de la sociedad actual, no puede invocarse ninguna razón superior para que se mantenga la unidad de la familia cuando el hombre y la mujer "ya no se entienden" y los sentimientos o el sexo le conducen a nuevas opciones. Es, por tanto, natural la multiplicación de los "fracasos conyugales" en la sociedad contemporánea, así como las separaciones y los divorcios subsiguientes. Y es absurdo pensar en la eficacia de medidas que puedan frenar el desarrollo de este fenómeno, ya que la base del conjunto es una modificación del orden existencial.

Sería casi superfluo, después de este balance, precisar la actitud del hombre diferenciado en este terreno. En principio, no puede conceder ningún valor al casamiento, a la familia o a la procreación. Todo ello sólo puede serle ajeno; no puede reconocer en ello nada que tenga un significado y merezca su atención (en cuanto al problema sexual, considerado en sí mismo, y no según las perspectivas sociales, lo examinaremos posteriormente).

Sobre el matrimonio, la mezcla de lo sagrado y lo profano y el conformismo burgués son tan evidentes, incluso en el caso del matrimonio católico indisoluble. En realidad tal indisolubilidad, que en el ambiente católico debería proteger a la familia, no es hoy más que una fachada. Las uniones, teóricamente indisolubles, están, de hecho, profundamente taradas y carentes de estabilidad; en este ambiente la moralidad no se preocupa más que de salvaguardar las apariencias. Que hombres y mujeres, una vez casados, actúen, más o menos como quieran, que hagan comedia, que se traicionen o que sencillamente se soporten, poco importa: la moral queda a salvo y se cree que la familia sigue siendo la célula fundamental de la sociedad, mientras se condene el divorcio y se acepte esta sanción o autorización social —no pertinente como tal— para la convivencia sexual, que corresponde al matrimonio. Por otro lado, incluso cuando no se trata del matrimonio "indisoluble" del rito católico, cuando se trata de sociedades en las cuales se admite el divorcio, la hipocresía subsiste porque todavía hay



Evola en 1973, en una de sus últimas fotografías. El 26 de agosto de 1974, Renato del Ponte depositaba las cenizas de Evola en la cumbre del Monte Rosa (fotografías inferiores).



que sacrificar en el altar del conformismo social, cuando resulta que hombres y mujeres se separan y se vuelven a casar por los motivos más frívolos y ridículos, como sucede en los Estados Unidos, hasta llegar al extremo de que el matrimonio ya no es más que el barniz puritano para una especie de sistema de alta prostitución, o de amor libre legalizado.

Para evitar todo equívoco, algunas consideraciones teóricas y retrospectivas suplementarias concernientes al matrimonio religioso católico, nos parecen necesarias. De hecho, como es obvio, en nuestro caso, no se trata de argumentos de librepensadores los que intentamos oponer a este matrimonio.

Acabamos de aludir a una mezcla de sagrado y profano. Es necesario recordar que el matrimonio sólo se volvió un rito y un sacramento, implicando la indisolubilidad muy tardíamente en la Historia de la Iglesia (no antes del siglo XII), y que la ceremonia religiosa sólo se ha vuelto obligatoria para toda unión que no quiera ser considerada como un mero concubinato en una fecha todavía más reciente (después del Concilio de Trento de 1563). En lo que a nosotros respecta, ello no atenta a la concepción misma del matrimonio indisoluble: es sencillamente para precisar de forma neta el lugar, el sentido y las condiciones. Hay que subrayar aquí que, como en otros sacramentos, la Iglesia Católica nos coloca frente a una singular paradoja: partiendo de la intención de sacralizar lo profano, ha desembocado, prácticamente, en hacer profano lo sagrado.

San Pablo anuncia ya el verdadero significado del matrimonio-rito, cuando para designarlo no utiliza la palabra "sacramento", sino "misterio" ("este misterio es grande", dice textualmente - *Efesios* V, 31-32). Puede admitirse también una idea superior del matrimonio, como unión sagrada e indisoluble no de palabra, sino de hecho. Sin embargo, este tipo de unión solamente es concebible en casos excepcionales, cuando se parte de la base de una devoción absoluta, casi heroica, de una persona a otra, en la vida y en el más allá, lo cual fue conocido por más de una civilización tradicional, en donde incluso se consideró natural el ejemplo de esposas que no quisieron sobrevivir a sus maridos.

Hemos dicho que lo sagrado ha sido profanado porque esta

concepción de una unión sacramental indisoluble, "escrito en el cielo", superando el plano naturalista, genéricamente sentimental y también, en el fondo, solamente social, ha querido aplicarse, incluso imponerse a no importa qué parejita de esposos, que se unen en la iglesia en vez de en el ayuntamiento por un simple conformismo respecto a cierto medio social. Y se ha pretendido que sobre este plano exterior y prosaico, sobre el plano de lo "humano, demasiado humano" nietzscheano, deban y puedan valer los atributos del matrimonio propiamente sagrado, al matrimonio "misterio". De aquí, en una sociedad como la nuestra, el régimen de ficciones que hemos mencionado y los muy graves problemas personales y sociales que se plantean cuando el divorcio no está admitido.

Por otra parte hay que hacer notar que el mismo catolicismo, debido a un descenso de nivel, el carácter teóricamente absoluto del matrimonio-rito ha sido restringido en una medida no despreciable. Baste recordar que la Iglesia, que insiste sobre la indisolubilidad del matrimonio en el espacio, negando el divorcio y la posibilidad de un nuevo casamiento, acepta en cambio, en el tiempo, que viudos y viudas vuelvan a casarse, lo que equivale a una infidelidad y sólo se concibe partiendo de premisas abiertamente materialistas, es decir, si se piensa que el muerto al cual uno estaba indisolublemente ligado por el poder sobrenatural del rito ha cesado absolutamente de existir. Esta incoherencia es uno de los rasgos que muestran que la ley religiosa católica, lejos de contemplar valores espirituales y trascendentes, ha hecho de los sacramentos simples auxiliares sociales, elementos de la vida profana, reduciéndolos, por tanto, a una mera formalidad, o bien, degradándolos.

No basta. Puede constatarse en la doctrina católica, además de lo absurdo tendente a democratizar, a imponer a todos, el matrimonio-rito, la incongruencia del hecho de pretender que el rito transforma las uniones naturales, no solamente en indisolubles, sino también en "sagradas", estando ambas incongruencias ligadas, por lo demás. En razón de premisas traumáticas precisas, lo "sagrado" no puede reducirse aquí a un mero juego de palabras. Se sabe que el catolicismo y el cristianismo se caracterizan por una oposición entre la "carne" y el espíritu, una especie de odio teológico hacia el sexo, que

procede de la extensión ilegítima en la vida ordinaria, de un principio válido, todo lo más, para cierto tipo de vida ascética. El sexo, considerado como tal, es una mancha, algo pecaminoso y el matrimonio es concebido como un mal menor, como una concesión hecha a la debilidad humana en favor de quien no sabe escoger como norma de vida la castidad, la renuncia al sexo. No pudiendo anatematizar toda la sexualidad, el catolicismo intenta reducirla, en el matrimonio, al hecho biológico banal, admitiéndose exclusivamente su uso, dentro del matrimonio, para fines de procreación. A diferencia de otras tradiciones antiguas, el catolicismo no reconoce ninguna valencia superior, aunque sólo sea potencial a la experiencia sexual en sí, no existiendo ninguna base para transformarla dando mayor intensidad a la vida, completando y elevando la tensión interior de dos seres de sexo opuesto, cuando es precisamente así como debería, eventualmente, concebirse una "sacralización" concreta de las uniones y la acción de una influencia superior ligada al rito. Las premisas cristianas de las que ya hemos hablado vuelven todo ello imposible y el ideal católico no es ya más un ideal de "uniones sagradas", sino de "uniones castas": ninguna "sacralidad" concreta se inserta en el hecho existencial.

Por otra parte, habiendo democratizado el matrimonio-rito, las cosas no podrían ser de otra forma, incluso si las premisas fueran diferentes, o entonces había que atribuir al rito el poder casi mágico de elevar automáticamente las experiencias sexuales de no importa qué parejita al nivel de tensión superior, de embriaguez transfiguradora, la única capaz que podría llevar, más allá del plano de la naturaleza y que sería entonces el elemento primero del hecho sexual, mientras que la procreación aparecería como algo secundario y perteneciente, en sí mismo, al plano naturalista. En conjunto, tanto por su concepción de la sexualidad como por la profanación del matrimonio-rito, puesto al alcance de todos, e incluso obligatorio para toda la pareja católica, el mismo matrimonio religioso se reduce a una simple sanción religiosa añadida a un contrato profano que no tiene nada de absoluto, mientras que los preceptos católicos relativos a las relaciones sexuales tienden a colocar todas las cosas al nivel de una mediocridad burguesa contenida: animalidad doméstica procreadora encerrada en un marco conformista: un marco que, salvo titubeantes concesiones parciales, hechas por el "aggiornamento", no se ha movido.

Esto para aclarar los principios. En una civilización y en una sociedad materializadas y desacralizadas como las nuestras, es por lo tanto natural que los diques que se oponían a la disolución de la concepción cristiana del matrimonio y de la familia —por más problemática que fuera esta concepción, como acabamos de decir— hayan cedido cada vez más y que, en el actual estado de cosas, nada exista que merezca ser sinceramente defendido y conservado. Las consecuencias de la crisis, evidentes en este ámbito también, así como todos los problemas relativos al divorcio, al amor libre y todo lo demás, no pueden apenas interesar al hombre diferenciado. En última instancia este hombre no puede considerar la disgregación individualista creciente, no puede ser considerada como un mal peor que la tendencia creciente del mundo comunista a sustituir por el Estado, o cualquier otro "colectivo" a la familia, una vez liquidados los sueños de unión libre cultivados por el primer socialismo revolucionario antiburgués, mientras que aparte de la "dignidad" de trabajadora asociada al hombre, concedida a la mujer, no se reivindica para ella ningún otro papel más que el de mamífero reproductor. En efecto, en la Rusia actual, están previstas algunas condecoraciones para mujeres fecundas, incluso la de "heroina de la Unión Soviética" para las camaradas —incluso no casadas— que hayan tenido al menos diez hijos, de los cuales además pueden desembarazarse confiándoselos al Estado que se ocupará de educarlos de una forma más directa y racional para hacer de ellos unos "soviéticos". Se sabe que esta educación, también respecto al sexo femenino, se inspira esencialmente en el artículo 12 de la Constitución Soviética: "El trabajo, considerado antaño como un cansancio inútil y deshonroso, se vuelve una dignidad, una gloria, una cuestión de valentía y heroismo". El título de "héroe del trabajo socialista", asimilado al de "héroe de la Unión Soviética" es la contrapartida del título mencionado para las mujeres dignas de él por sus funciones reproductoras... Tales son los bienaventurados horizontes ofrecidos en lugar del "decadentismo" y de la "corrupción" de la sociedad burguesa capitalista, en donde la familia se descompone en la anarquía, en la indiferencia y en la llamada "revolución sexual" de las nuevas generaciones, al haber desaparecido todo vínculo orgánico y todo principio de autoridad.

Sea como fuere, tampoco esta alternativa tiene mucho sentido hoy en día. La que sigue siendo evidente, en esta época de disolución para el tipo de hombre que nos interesa, es la dificultad de plantearse algún tipo de matrimonio y de familia. No se trata de un ostentoso anticonformismo: se trata de extraer la conclusión de una visión conforme a la realidad, cuando la exigencia de la libertad interior permanece firme. Un hombre como el que contemplamos, dentro de un mundo como el actual, debe poder disponer absolutamente de sí, hasta el extremo límite de la vida. Los vínculos mencionados precedentemente le convienen tan poco como en otra época al asceta o al soldado de fortuna. No es que no estuviera dispuesto a asumir cargas todavía más pesadas, pero la cosa estaría, en sí, desprovista de sentido por completo.

Es conocida esta frase de Nietzsche: *Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu helfe dir der Garten der Ehe* (30), referida a la idea de que el hombre actual no es más que una simple forma de transición cuya única tarea consiste en preparar el nacimiento del "superhombre", estando dispuesto a sacrificarse para ello y a retirarse cuando él aparezca. Ya hemos valorado precedentemente este sueño del superhombre y de un finalismo que remite a una hipotética humanidad futura, la posesión del sentido absoluto de la existencia. Pero de esta cita y de su juego de palabras, se podría retener como válida la idea de que el matrimonio no debería servir para reproducirse "horizontalmente", hacia adelante (tal es el sentido de *fortpflanzen*), contentándose con engendrar, sino "verticalmente", hacia lo alto (*hinaufpflanzen*), elevando su linaje. En efecto, ello sería la única justificación superior del matrimonio y la familia: justificación inexistente hoy en día, debido a la situación existencial objetiva ya mencionada, causada por procesos disolutivos que han roto los lazos profundos susceptibles de unir una generación con otra. Ya un gran católico, Peguy, había hablado del hecho de ser padre como de la "gran aventura del hombre moderno" dada la absoluta incertidumbre total en la que nos encontramos respecto a lo que será nuestra progenie al ser poco pro-

(30). No has de plantar horizontalmente, sino verticalmente. Así tu jardín elevará su linaje.

bable que actualmente el hijo reciba del padre algo más que la mera "vida". Como habíamos indicado anteriormente, no se trata solamente de poseer o no poseer esta cualidad, no sólo física, de "padre", que existía en la familia antiguamente y fundamentaba su autoridad, sino también de que esta cualidad, incluso si existiera hoy en día, quedaría paralizada por la presencia, en las nuevas generaciones, de una materia refractaria y disociada. Existe una correlación entre el nivel familiar y el social: tal como hemos dicho, en el estado actual de las masas modernas los personajes que tuvieran una verdadera talla de jefes serían los últimos en ser seguidos, del mismo modo no hay que hacerse ilusiones sobre la acción formadora y educadora susceptible de ser todavía ejercida sobre niños en un ambiente como el de la sociedad actual, incluso si el padre no lo fuera solamente en los términos del estado civil.

Podría objetarse respecto a esta postura que comportaría el peligro de una despoblación de la tierra, pero ello no es cierto, ya que la reproducción pandémica y catastrófica de la humanidad sería ampliamente suficiente para evitarla. También podría objetarse que serían los hombres diferenciados quienes renunciarían desde el principio a asegurarse una descendencia capaz de recoger sus ideas y sus actitudes, mientras que las masas y las clases más insignificantes, tendrían esta descendencia, cada día más numerosa. Pero ello puede rebatirse haciendo una distinción entre la generación física y la generación espiritual. Dado que en un régimen de disoluciones, donde ya no existen ni castas, ni tradiciones, ni razas en sentido propio del término, una y otra descendencia han cesado de ser paralelas y que la continuidad hereditaria de la sangre ya no representa una condición favorable a esta continuidad espiritiual, a la cual, incluso en el mundo tradicional, se le concedía la preeminencia cuando se hablaba de las relaciones de maestro a discípulo, de iniciador a iniciado y, cuando se llegó a formular la idea de un renacimiento o "segundo nacimiento", independiente de toda paternidad física, capaz de crear, en aquel que fuese su sujeto, un lazo más íntimo y esencial que aquellos que podían unirlo a su padre según la carne, a la familia o a cualquier comunidad y unidad natural.

Tal es la posibilidad particular que puede considerarse como

alternativa: se refiere a un orden de ideas análogo al que ha sido expuesto al hablar del principio de la nación, cuando decíamos que las unidades naturales que actualmente están en crisis, pueden ser reemplazadas por una unidad determinada o por una idea. A la "aventura" que representa la procreación física de seres que pueden ser individuos desgajados, "modernos", útiles sólo para acrecentar el mundo insensato de la cantidad, se puede oponer la acción de despertar de aquellos que no pertenecen espiritualmente al mundo actual, que pueden ejercitar sobre elementos poseedores de las cualificaciones requeridas a fin de impedir que la desaparición física de los primeros deje un hueco imposible de llenar. Por lo demás, los escasos hombres diferenciados que existen todavía sólo tienen raramente la misma forma interior y la misma orientación nacidas de una común pertenencia hereditaria a una misma sangre y a una misma estirpe. No hay ninguna razón para suponer que ello pueda ocurrir de otro modo en la próxima generación. Por importante que sea la tarea de asegurar una sucesión espiritual, su realización depende de las circunstancias. Ello será realizado allí donde sea posible realizarlo sin que sea necesario dedicarse a una búsqueda inquieta y, menos todavía, a ningún tipo de proselitismo, Ante todo, en este terreno, lo que es auténtico y válido, se realiza bajo el signo de una sabiduría superior e inasible, con la apariencia externa de un azar más que de una iniciativa directs "querida" por uno u otro individuo.

28.- Las relaciones entre los sexos

Nos hemos cuidado de distinguir el problema de la familia y del matrimonio, en tanto que problema social, de la cuestión sexual en tanto que problema personal. Todavía, una vez más, esta es una distinción que no es normal ni legítima en un mundo normal, salvo ciertos casos especiales, pero que se impone, al contrario, en un mundo en disolución. Vamos, pues, aquí a considerar las relaciones entre hombre y mujer en sí mismas y por sí mismas.

También aquí, lo más importante es extraer los aspectos positi-

vos que ofrecen, potencialmente al menos, ciertos procesos actuales de disolución en la medida en que atacan, no solamente lo que pertenece al mundo burgués, sino también, de manera más general, ciertas distorsiones y opacas concreciones que, sobre las cosas del sexo, han derivado de la religión impuesta en Occidente.

En primer lugar, podemos referirnos aquí a un conjunto de características determinado por ciertas interferencias entre la moralidad y la sexualidad, ya que no entre espiritualidad y sexualidad, Es necesario, en efecto, considerar como una anomalía la importancia concedida a las cuestiones sexuales en el ámbito de los valores éticos y espirituales, hasta el extremo de emplearlas frecuentemente como patrón de estas últimas.

El asunto es todavía más singular cuando es raro encontrar en la civilización occidental precedente —queremos decir en la antigüedad clásica— cualquier cosa análoga.

Pareto ha podido hablar de una "religión sexual" que, en el siglo pasado, se ha sustituido, con sus tabús, sus dogmas y su intolerancia, a la religión propiamente dicha y que se han manifestado bajo formas particularmente virulentas en los países anglosajones, en donde ha tenido y todavía tiene, en cierta medida, como adecuadas compañeras, otras dos religiones dogmáticas y laicas de un nuevo género: la religión humanitaria y progresista y la religión de la democracia. Pero, aparte de esto, existen distorsiones que afectan a un campo mucho más amplio. Una de ellas, por ejemplo, concierne al sentido que ha tomado el término "virtud". Como se sabe, *virtus* en la antigüedad e incluso hasta el Renacimiento tenía un significado de fuerza de ánimo, cualidad viril, potencia, mientras que, paulatinamente, ha ido tomando un sentido sexual, tanto que el mismo Pareto ha podido forjar el término de "virtuismo" para caracterizar a la religión puritana que acabamos de mencionar. Otro caso típico de la interferencia entre la sexualidad y la ética y de la deformación resultante se refiere a la noción de honor. Es cierto que se trata aquí, sobre todo, del sexo femenino; sin embargo la cosa no es, por ello, menos significativa. Durante mucho tiempo se ha considerado y se considera todavía en ciertas capas sociales y regiones que una mujer pierde su "honor", no solamente cuando ha tenido experiencias sexuales libres fuera del matrimonio, sino incluso cuando ha sido violada. Semejante absurdo incluso ha da-

do origen a algunos temas de cierto ''gran arte'', el colmo de lo grotesco fue alcanzado, quizás, por Lope de Vega en su tragedia *El mejor alcalde, el rey*: en él se nos muestra a una chica que, al haber sido raptada y violada por un señor feudal, había perdido el ''honor'', volviéndolo a encontrar repentinamente, cuando el rey hace ejecutar al que la ha violado y la casa con su prometido. Por lo demás, la concepción según la cual el hombre estaría herido en su ''honor'' si su mujer le engaña —cuando más bien sería cierto lo contrario— no es menos absurdo: de los dos, en el adulterio, es la mujer y no el hombre quien pierde el ''honor'', no debido al hecho sexual en sí, sino desde un punto de vista superior, pues si el matrimonio es algo serio y profundo, la mujer al casarse, se une libremente a un hombre y, por el adulterio, rompe este vículo ético de fidelidad y se degrada en primer lugar ante sus propios ojos. Podemos hacer notar, de paso, cuán estúpido es hacer recaer el ridículo sobre el marido engañado, siendo de este modo, también habría que hacerlo recaer sobre el que ha sido víctima de un robo o sobre el jefe al que sus soldados, rompiendo su fe jurada, traicionan o abandonan; a menos que se quiera, a lo mejor, unir la defensa del ''honor'' con el desarrollo de las cualidades de carcelero o de déspota en el marido, ciertamente incompatibles con una concepción superior de la dignidad viril.

Incluso ejemplos tan banales son suficientes para mostrar hasta qué punto los valores morales han sido contaminados por los prejuicios sexuales. Ya hemos hecho referencia anteriormente a los preceptos de una ''gran moral'' que, debido a su relación con una especie de raza interior, no pueden ser mellados por las disoluciones nihilistas: de tal modo que la verdad, la rectitud, la lealtad, la valentía interior, el sentimiento verdadero, no socialmente condicionado, del honor y de la vergüenza, el dominio de uno mismo, permanecen invulnerables. Todo ello es ''virtud''; los hechos sexuales no tienen apenas relación con ellos, salvo indirectamente, es decir, en el solo caso en donde empujan a una conducta que se aparta de estos valores. Por lo demás, la moral estoica, que desde luego no puede ser tachada de tibia, colocaba los placeres sexuales en la categoría de las cosas que desde el punto de vista del sabio, eran indiferentes. En general, en la antigüedad, no existía gran preocupación por las cuestiones sexuales, salvo cuando dañaban la conducta digna y mesurada a la que se debían

el patricio y el hombre libre. Es con el cristianismo, en parte también bajo la influencia de concepciones soteriológicas de pueblos exóticos de Asia Menor y de Levante que establecieron lazos estrechos entre la sexualidad y el pecado cuando el sexo se puso a infectar, no solamente el dominio ético, sino también el dominio espiritual.

Esto se relaciona con lo que ya hemos dicho a propósito de la imposibilidad intrínseca para el catolicismo de asentar una concepción superior del matrimonio y de dar una orientación que conduzca, no a negar y a reprimir, sino a transfigurar y a sacralizar la experiencia sexual. Dentro de este ámbito a los ejemplos aberrantes ya citados, podemos añadir otro: el del valor atribuido a la virginidad (31). Este valor ha sido puesto en evidencia en el plano teológico, por la importancia y el relieve, completamente incomprensible (a menos de permanecer en el plano puramente simbólico) dados a la virginidad de María, de la "Madre de Dios"), pero esto también queda demostrado de una forma más específica por muchas "opiniones probables" (es decir, que hay que seguir porque son predominantes y defendidas por teólogos célebres) de la teología moral católica: aquella, por ejemplo, según la cual sería preferible que una mujer se suicidara antes que dejarse violar (idea que ha conducido recientemente a la canonización de María Goretti), o según la cual tendría el derecho de matar a su agresor si ello le permitiera salvaguardar su integridad física. Igualmente, según la opinión defendida por la casuística de la teología moral, si el enemigo para no saquear una ciudad, reclama el sacrificio de un inocente, éste puede e incluso debe inmolarse y la ciudad debe consentir entregarlo: pero no si se reclama a una mujer para abusar de ella. Por lo tanto se da más peso al tabú sexual que a la vida. Sería fácil multiplicar los ejemplos de este tipo. Pero cuando, por un régimen de prohibiciones y anatemas, se muestra una tal preocupación por las cosas del sexo, es evidente que uno depende tanto de él como si lo exaltara crudamente. De forma general es así como —paralelamente a la desaparición, en la relación positiva, de la dimensión de la contemplación, de la orientación hacia la trascendencia, de la alta áscesis y de la

(31). Este párrafo fue suprimido en la segunda edición italiana (N.d.T.).

verdadera sacralidad— el dominio de la moral ha sido infectado, en la Europa cristianizada, por la idea del sexo, hasta el punto de desembocar en los complejos ya mencionados.

Si bien esta situación anormal no es reciente, el signo característico del período burgués es que había asumido los carácteres particulares, disociados y autónomos, de una "moral social": precisamente con la "virtuosidad" vejada por Pareto, el cual, en cierta medida, ya no se refería a las premisas de la moral religiosa mencionada en los párrafos anteriores. Pero ha sido y es, justamente esa moral basada sobre el sexo y la sexofobia el objeto principal de los procesos disolutivos recientes. En diversas regiones, en los países anglosajones y protestantes, al igual que en los países latinos y católicos, subsisten, sin duda, formas organizadas de ostracismo social de base sexual. Además, es necesario tener en cuenta la acción consiguiente, inconsciente, pero no por ello despreciable, que ejercen a menudo las interferencias que se han producido en el curso del tiempo, entre la moralidad y la sexualidad, incluso cuando el individuo ya no reconoce ningún valor a los principios que le corresponden y que numerosos vínculos exteriores, sociales, son quebrantados. Tal es una de las causas del carácter neurótico, insano, dividido e inquieto, que presenta frecuentemente la vida sexual actual, mientras estos rasgos eran casi inexistentes en épocas más rigurosas (32). Se ha hablado de una "revolución sexual" en curso, tendiente a superar las inhibiciones interiores, y los tabús represivos sociales. De hecho, en el mundo de hoy la "libertad sexual" se afirma cada vez más, como práctica corriente. Pero a este respecto hay que hacer algunas precisiones.

Sea como fuere los procesos en curso llevan a una eliminación de las inhibiciones, a una vida sexual *libre* que, evidentemente, tiene un sentido muy diferente al de una vida libre *del* sexo. Es como si esta obsesión sexual que se había manifestado anteriormente, con la mentalidad puritana, bajo un signo negativo, manifestándose a través de inhibiciones, tomara, hoy en día, incluso adoptando un carácter más agudo, un signo positivo. Que una característica particular de la época

(32). Este párrafo entre paréntesis fue suprimido de la segunda edición italiana (N.d.T.).

actual sea un demonismo del *eros* (33), que sexo y mujer sean los motivos dominantes en la sociedad actual, es un hecho evidente que, por lo demás, pertenece a la fenomenología normal de toda fase final y crepuscular de un ciclo de civilización (34).

Allí donde el sexo se pone de relieve, es natural que la mujer, su dispensadora y su objeto, domine la situación, como puede constatarse hoy en día: a esta especie de "demonismo", de intoxicación sexual crónica, característica de la época actual, manifestada de mil maneras en la vida pública y en las costumbres, corresponde una ginecocracia virtual, una tendencia sexualmente orientada a la prepotencia de la mujer, prepotencia que, a su vez, está en relación directa con la involución materialista y utilitaria del sexo masculino; por ello el fenómeno se manifiesta particularmente en los países como Estados Unidos, cuyo proceso involutivo está más adelantado, gracias al "progreso". Habiendo analizado en diferentes ocasiones esta cuestión no nos detendremos aquí sobre el tema (35). Nos limitaremos a señalar el carácter colectivo y, en cierto sentido, abstracto del erotismo y del tipo de fascinación que se concentra actualmente en los ídolos femeninos más recientes, en una atmósfera alimentada de mil maneras: cine, revistas ilustradas, televisión, espectáculos, concursos de belleza y demás. Aquí la persona real de la mujer es frecuentemente una especie de soporte casi enteramente desprovisto de alma, un centro de cristalización de esta atmósfera de sexualidad difusa y crónica, de tal modo que la mayor parte de las "estrellas" de rasgos fascinantes, "mujeres fatales", en realidad, como personas, tienen cualidades sexuales muy mediocres y decadentes, siendo su fondo existencial, más o menos, el de mujeres ordinarias desviadas, con rasgos neuróticos. Respecto a ellas, ha sido empleada muy justamente la imagen de las medusas con

(33). La palabra italiana *demonismo* habitualmente empleada por Evola quiere significar el crecimiento del poder desmesurado y obsesivo de una fuerza, en este caso, del sexo (N.d.T.).

(34). Cfr. "Formas tradicionales y ciclos cósmicos", René Guenon. Ediciones Obelisco. Barcelona, 1985.

(35). Cfr. "Metafísica del sexo", Julius Evola. Ed. Heliodoro. Madrid, 1982 (N.d.T.).

sus magníficos colores iridiscentes que se reducen a una masa gelatinosa y se evaporan cuando se las coloca al sol, fuera del agua; el agua correspondería, en este caso a una atmósfera de sexualidad difusa y colectiva (36). Es la contrapartida en la mujer de los numerosos hombres que se distinguen hoy en día por su fuerza, por su masculinidad puramente atlética o deportiva, como "duros", "machos", etc. (37).

Volvamos ahora a los problemas que nos interesan. Los procesos de disolución que se han manifestado en las costumbres sexuales podrían presentar un aspecto positivo cuando contribuyen a eliminar las interferencias anormales entre ética y sexualidad, entre espiritualidad y sexualidad de las que ya hemos hablado. Por lo tanto, en principio, no hay que lamentar que todo lo que en las costumbres de ayer se fundaba sobre estas interferencias, pierda cada vez más su fuerza y tampoco hay que quedar impresionado por el hecho de lo que era considerado, erróneamente, como una corrupción se haya vuelto normal en una gran parte de la sociedad contemporánea. Podríamos repetir aquí lo que ya hemos dicho respecto a cierta literatura corrosiva y "pervertidora" de nuestro tiempo. Lo importante sería sacar partido de esta nueva situación para hacer valer, más allá de las costumbres burguesas, una concepción más sana de la existencia, liberando los valores éticos de sus conexiones sexuales. Todo lo que hemos dicho respecto a la contaminación que estas interferencias ha hecho sufrir a las concepciones de la virtud, el honor, la fidelidad podrían indicar ya la dirección positiva. Por lo tanto habría que reconocer que los principios

(36). "La estrella" representa un valor del cual el individuo puede gozar en la medida en que permanece alejado de ella y en donde es evidente para él que su admiración y deseo se confunden con millones de otros seres. Este valor se reduce a cero cuando quiere gozar privadamente de ella o sencillamente apoderarse de ella mediante el matrimonio. Del mismo modo que una espléndida medusa flota, multicolor, sobre el mar, y se transforma, una vez pescada, en un insípido mucílago, del mismo modo, los espejismos de la sexualidad de masas se vuelven insignificantes y muy aburridos en privado; en efecto, la promiscuidad a la que se entregan los ídolos entre ellos evoca una jaula con monos... Es un influjo a distancia que exalta sexualmente la atmósfera" (E. Kuby).
(37). Párrafo suprimido en la segunda edición italiana (N.d.T.).

de continencia y castidad, sólo tienen su justo lugar en el marco de un cierto tipo de áscesis y de las correspondientes vocaciones, tal como ha pensado siempre el mundo tradicional. Siempre dentro del mismo orden de ideas, más allá del "virtuosismo", la eventualidad de una vida sexual libre, en personajes de una estatura excepcional, no debería atentar de ningún modo a su valor intrínseco (de lo cual la historia es rica en ejemplos). Debería poder concebirse, entre hombre y mujer, incluso dentro de la perspectiva de una vida en común, relaciones más claras, más importantes y más interesantes que las que corresponden a las costumbres burguesas y a la intransigencia sexual. Esto implicaría, entre otras cosas, que ya no debería atribuirse a la integridad de la mujer, comprendida en términos puramente físicos, algo más que un valor relativo. Por lo tanto, para un tipo de hombre particular, los procesos de disolución en curso podrían, en principio, favorecer numerosas rectificaciones de este tipo. Sin embargo, en la práctica, para la mayoría de las personas, estas posibilidades permanecen como muy hipotéticas, porque les faltan las premisas existenciales y generales necesarias.

Es así como en nuestra época la libertad acrecentada en el dominio sexual no está unida, ni a una nueva toma de conciencia de los valores que vuelven poco importantes las cosas sexualmente importantes, no a una toma de posiciones contra la "fetichización" de las relaciones intersexuales, procediendo, al contrario, a un debilitamiento general de todos los valores y de todos los vínculos. Los aspectos positivos que hemos mencionado que, teóricamente, podrían extraerse de los procesos en curso, son solamente virtuales y no deben hacer nacer ilusiones sobre las direcciones que tomará la vida moderna. Además de la atmósfera de intoxicación erótica, pandémica y difusa de la que ya hemos hablado, el sexo disociado y liberado puede conducir prácticamente a una banalización y a un "naturalismo" de las relaciones entre hombre y mujer, a un materialismo y a un inmoralismo expeditivo y fácil en un régimen de *matter of fact* (38) en donde faltan las condiciones más elementales para realizar experiencias sexuales de algún interés o intensidad.

(38). *matter of fact*: hecho consumado. En inglés en el original (N.d.T.).

Puede considerarse aquí como un detalle no desprovisto de interés algún rasgo de la crisis del pudor femenino. Aparte de los casos en los que la desnudez femenina casi completa sirve para alimentar la atmósfera de sexualidad abstracta y colectiva de nuestra época, es preciso estudiar el caso de una desnudez que ha perdido su carácter "funcional" serio, que, porque es pública y habitual, habitúa el ojo a la castidad, vuelve capaz de mirar a una muchacha completamente desnuda casi con el mismo interés puramente estético que si se observa a un pescado o a un gato siamés. De esta despolarización de los sexos —que confirma, por lo demás, el regimen de la vida moderna, en donde la juventud de un sexo se apretuja con la del otro, se mezcla con el otro con "naturalidad", prácticamente sin ninguna tensión, como coles y nabos en un huerto. Es evidente que el resultado particular, tanto de la crisis de las costumbres precedentes, como la acción de los procesos de disolución, nos remite a lo que dijimos a propósito del "ideal animal". Aquí también hay una correspondencia entre Oriente y Occidente pues la vida erótica primitiva, tan frecuente en América, no está muy alejada de la promiscuidad en la cual viven "camaradas" masculinos y "camaradas" femeninos en la zona comunista, liberados de los "accidentes individualistas del decadentismo burgués", terminan por interesarse poco por las cosas del sexo, pues sus intereses más importantes, convenientemente orientados, se dirigen hacia otras direcciones, hacia la vida colectiva y de clase.

También ocurre que, hoy en día, el sexo entra en gran parte en la categoría de los sucedáneos: en un clima de erotismo difuso y constante, se busca en la pura sexualidad, más o menos del mismo modo que con los estupefacientes, sensaciones exasperadas que cubran el vacío de la existencia moderna. A este respecto, los testimonios de ciertos elementos de la *beat generation* y de grupos análogos son significativos: muestran el papel que juegan en ellos la búsqueda del puro orgasmo sexual, asociado a una especie de angustia que hace nacer la idea de no llegar a alcanzarlo perfectamente, uno mismo y la compañera.

En esta utilización del sexo se trata de formas negativas y casi caricaturescas, que, sin embargo pueden indicarnos algo más serio, pues la experiencia sexual pura tiene también sus valencias

metafísicas, una ruptura existencial de nivel y aberturas más allá de la simple conciencia ordinaria, puede efectivamente producirse a través del trauma del orgasmo. Con la sacralización del sexo, estas posibilidades fueron claramente reconocidas en el mundo tradicional. Hemos tratado de esta cuestión en otra obra (*Metafísica del sexo*); será, por lo tanto, suficiente recordar brevemente algunos puntos que conciernen al tipo de hombre diferenciado que nos interesa.

Como ya hemos dicho, la situación actual excluye la posibilidad de integrar el sexo en una vida llena de sentido que transcurra dentro de marcos institucionales. Solamente pueden plantearse algunos casos, excepcionales y esporádicos, comportando, a pesar de todo, una convergencia de situaciones favorables. Ha de quedar bien claro que no puede haber lugar en este tipo de hombre para una concepción romántica y burguesa del amor en tanto que unión de "almas" con un fondo patético o dramático. El significado que tomarán para él las relaciones humanas será relativo y tampoco entontrará el sentido de la vida en una mujer o en la familia y los hijos. Podrá, en particular, renunciar a la idea o a la ambición de una posesión humana, de "tener" completamente al otro en tanto que persona. A este respecto la actitud natural podrá ser, al contrario, la de una distancia correspondiente a un respetuo mutuo. Podrán convertirse en valores positivos, la libertad acrecentada de las fuerzas más modernas y la transformación más moderna de la mujer, gracias a relaciones que, sin ser superficiales o "naturalistas", sean claras y se funden, en el plano social y ético, sobre la lealtad, la camaradería, la independencia y la valentía, guardando siempre, el hombre y la mujer, la conciencia de ser dos seres con vías distintas que en un mundo en disolución sólo pueden sobrepasar o superar su aislamiento existencial y fundamental gracias a lo que proviene de la pura polaridad sexual. No se tratará de la necesidad de "poseer" el otro ser humano, y tampoco se hará de la mujer un simple objeto de placer y una fuente de sensaciones buscada para confirmarse uno mismo. El ser integrado ya no necesita tal confirmación; necesita, a lo más, un "alimento" y todo lo que pueda nacer de la polaridad en cuestión, asumido de la manera adecuada, puede constituir uno de los principales alimentos de esta embriaguez particular, activa y vivificadora, que ya hemos mencionado numerosas ve-

ces, en particular a propósito de ciertos aspectos de la experiencia dionisíaca.

Esto nos lleva a decir unas palabras sobre la otra posibilidad ofrecida por una sexualidad que, en cierta manera, se ha vuelto autónoma, se ha liberado. Hemos visto que la primera posibilidad corresponde a la degeneración "naturalista". Se le puede, por tanto, oponer la segunda posibilidad, la de la *elementareidad*, la posibilidad de asumir la experiencia sexual en su elementareidad. Una de las intenciones de nuestra obra, mencionada precedentemente, *Metafísica del Sexo*, ha sido definida de la manera siguiente: "Hoy, cuando el psicoanálisis, con su inversión casi demoníaca, ha subrayado la primordialidad infrapersonal del sexo, hay que oponer a éste otra primordialidad, metafísica esta, de la cual, la primera es una forma degradada". Con esta intención hemos examinado, por una parte, ciertas dimensiones de la trascendencia que, bajo una forma latente o encubierta, no están ausentes en el mismo amor profano y, por otra parte, hemos recogido en el mundo de la tradición, numerosos testimonios de una utilización del sexo en el sentido ya indicado, cuando hablábamos de qué manera un orden de influencias superior debía transformar las uniones ordinarias entre hombre y mujer. Sin embargo, en la medida en donde no se trata de simples nociones abstractas, sino también de la actualización práctica de estas posibilidades, sólo se puede hablar hoy en día de experiencias esporádicas inhabituales, eventualmente accesibles solamente al hombre diferenciado, porque dependen de una condición previa: la constitución interior y especial que este hombre posee y conserva.

Otra condición previa concerniente a la mujer sería que la cualidad erótica y fascinadora, difusa en el ambiente actual, se condensara completamente y se "precipitara" (en el sentido químico de la palabra) en ciertos tipos de mujer, precisamente bajo la forma de una cualidad "elemental". Entonces el contacto de estas mujeres crearía, en el plano sexual, la situación que ya hemos enfocado más de una vez: una situación peligrosa que exige, al que quiera contestar activamente, una superación de sí mismo, la superación de un límite interior. Entonces, aunque con cierta exasperación o crudeza debida a la diferencia del ambiente, el significado que tenía originalmente la polaridad de los sexos cuando ello todavía no estaba ahogado por la reli-

gión puritana del "espíritu", cuando todavía no estaba debilitada por la sentimentalidad y aburguesada, ni tampoco se reducía a un sencillo primitivismo, ni a una corrupción decadente, este significado, en tal contexto, podría reaparecer. Ella se manifiesta en gran cantidad de leyendas, mitos y sagas pertenecientes a las más diversas tradiciones. En la mujer verdadera —típica, absoluta— se reconocía la presencia de algo espiritualmente peligroso, de una fuerza fascinadora, al mismo tiempo que disolvente; ello explica la actitud y los preceptos de esta áscesis que rechazaba al sexo y a la mujer para cortar el peligro. El hombre que no ha escogido ni la vía de renuncia al mundo, ni la de un desapego impasible en el mundo, puede enfrentarse al peligro y, aquí también, todavía, extraer del tóxico, un alimento de vida, si usa del sexo sin volverse su esclavo y sabe activar las dimensiones profundas, elementales, que en cierto sentido, son suprabiológicas.

Tal como hemos dicho, estas posibilidades son excepcionales en el mundo actual y sólo pueden presentarse debido a un afortunado azar ya que presuponen cualificaciones, asímismo, excepcionales. Las circunstancias son completamente desfavorables debido al debilitamiento que caracteriza frecuentemente a la mujer moldeada por la civilización actual. No es fácil, en efecto, imaginarse una "mujer absoluta" bajo los rasgos de una chica "moderna", más o menos americanizada. De una manera más general, todavía, tampoco es fácil imaginar la coexistencia de las cualidades precisadas en la mujer, tal como han sido mencionadas precedentemente, con aquellas que exigen la relación que, como hemos dicho, deben ser también "modernas", o sea libres, claras e independientes. Sería para ello necesaria una formación muy especial de la mujer, formación paradójica pues, en cierto sentido, debería reproducir la estructura "dual" del tipo masculino diferenciado: lo que a pesar de ciertas apariencias está muy lejos de corresponder a la orientación que toma generalmente la vida de la mujer moderna.

En realidad, la entrada de la mujer con igualdad de derechos, en la vida práctica moderna, su nueva libertad, el hecho de que se codee con hombres en las calles, en las oficinas, en las profesiones, en las fábricas, en los deportes e incluso en la vida política o en el ejército, forma parte de estos fenómenos de disolución de la época de los cuales

es difícil ver la contrapartida constructiva. Esencialmente, lo que se manifiesta en todo ello es la renuncia de la mujer a su derecho de ser mujer. La promiscuidad de los sexos en la vida moderna sólo puede "descargar" a la mujer en gran medida de la fuerza de la que ella era portadora, llevando a relaciones ciertamente más libres, pero primitivas, obstaculizadas por todos los factores y los intereses prácticos que dominan la vida moderna. De este modo los procesos en curso en la sociedad actual, con la nueva situación de la mujer, si bien pueden ser favorables a una de las dos exigencias que ya hemos mencionado —la que concierne a relaciones más claras, libres y esenciales, más allá del moralismo, así como las delicuescencias sentimentales y del "idealismo" burgués— sólo puede ser contraria a la segunda, concerniente a la activación de las fuerzas más profundas que definen a la mujer absoluta.

El problema del sentido de la existencia, no sólo para el hombre, sino también para la mujer, no entra dentro del marco de este libro. Ciertamente, en una época de disolución la respuesta a este problema es más difícil para la mujer que para el hombre. Es necesario tener en cuenta, a partir de ahora, las consecuencias irreversibles del equívoco que ha permitido a la mujer creer que iba a conquistar una "personalidad" propia tomando la del hombre por modelo; del hombre, por decirlo de alguna manera, porque hoy en día las formas de actividad típicas son casi todas anodinas, ponen en juego facultades "neutras" de orden, sobre todo, intelectual y práctico que no tienen ningún lazo específico con el uno o el otro sexo, así como tampoco con una raza o una nacionalidad determinada y porque ellas se ejercen bajo el signo de lo absurdo que caracteriza todo el sistema de vida contemporáneo. Uno se encuentra en un mundo en donde la existencia está desprovista de cualidades y de máscaras simples, en donde la mujer, en el mejor de los casos, sólo guarda entre esas máscaras y cuida su máscara cosmética, pero en donde está íntimamente disminuida y desfasada porque no se han cumplido las condiciones previas que implican esta despersonalización activa y "esencializadora" de la cual hemos hablado a propósito, precisamente, de las relaciones entre persona y máscara.

En una existencia inauténtica, la búsqueda sistemática de diversiones, sucedáneos o tranquilizantes que caracteriza tantos "diver-

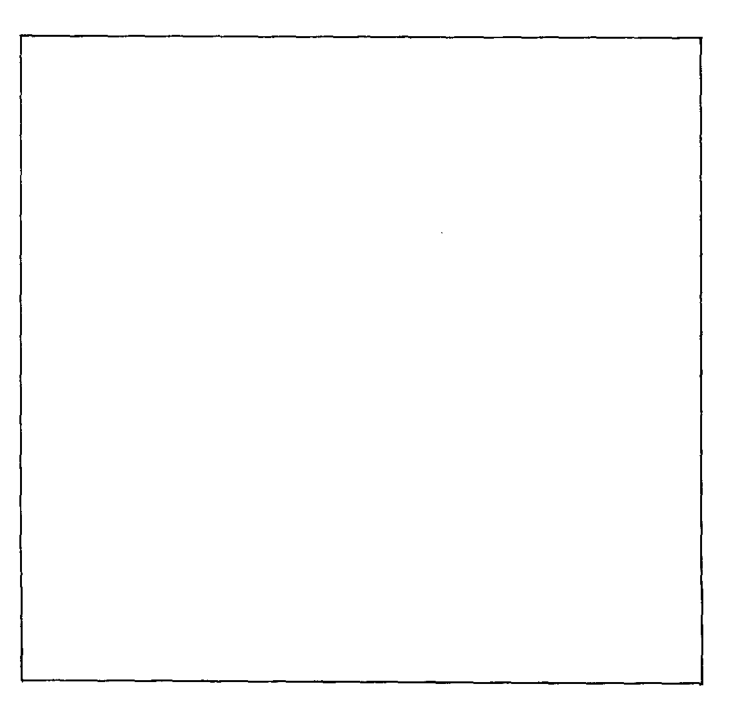
timentos'' y ''atracciones'' de hoy, todavía no deja presentir a la mujer la crisis que la espera cuando se dé cuenta de cómo las ocupaciones masculinas para las cuales ha luchado tanto están desprovistas de sentido, cuando se desvanezcan sus ilusiones y la euforia que le da la satisfacción de sus reivindicaciones, cuando constatará por otro lado, que, debido al clima de disolución, familia e hijos ya no pueden dar un sentido satisfactorio a su vida, mientras que, debido al descenso de la tensión ocurrido, hombre y mujer ya no podrán significar tampoco gran cosa, no podrán constituir ya, como lo hicieron para la mujer absoluta y tradicional, el centro natural de su existencia, no representarán para ella más que uno de los elementos de una existencia dispersa y exteriorizada que irá a la par con la vanidad, el deporte, el culto narcisista del cuerpo, los intereses prácticos y otras cosas del mismo género, Es necesario tener en cuenta los efectos destructores que están produciendo en la mujer moderna una vocación falseada, ambiciones desviadas y, por añadidura, las condiciones objetivas. Así, cuando incluso la raza de los hombres verdaderos no hubiera casi desaparecido enteramente, ya que el hombre moderno conserva muy poco de lo que es propiamente la virilidad en el sentido superior del término, lo que se dijo respecto a la capacidad del hombre verdadero de ''rescatar'', de ''salvar a la mujer dentro de la mujer'' permanecería problemático. Es de temer que, en la mayoría de los casos, sea otro precepto el que el hombre verdadero tenga que seguir hoy en día, el que proponía la vieja a Zaratustra: ''¿Vas a ver una mujer?. No te olvides tu látigo.'', admitiendo que fuera posible, en estos tiempos progresistas, aplicarlo impunemente y con provecho. La posibilidad de devolver al sexo, aunque sólo fuera esporádicamente, su carácter elemental y trascendente, y si se quiere, su peligrosidad, en el contexto indicado, parece comprometida, pues, por todos estos factores.

En resumen, el cuadro general de la sociedad actual en el ámbito sexual está particularmente marcado por los aspectos negativos de un período de transición. El régimen de residuos que se inspira, en los países latinos, en el conformismo católico y burgués, o en los países protestantes, en el puritanismo, todavía conserva cierta fuerza. La vida sexual toma frecuentemente formas neuróticas cuando sólo las inhibiciones exteriores han sido eliminadas. En el caso contrario, cuando las costumbres son completamente libres, las relaciones sexuales tienden

hacia un naturalismo insípido y hacia el primitivismo. Al mismo tiempo, impera una atmósfera de fascinación sexual y de preponderancia de la mujer, objeto de esa fascinación, coincidiendo sin embargo, con la carencia de una diferenciación efectiva, incluso a menudo, con una regresión de los tipos de la feminidad y de la virilidad absolutas. En particular, hay un desgaste del elemento femenino emancipado, cogido en el engranaje social y práctico. Por último, los casos marginales de una utilización exasperada del sexo, en una juventud en fuga, existencialmente traumatizada, que busca de forma caótica sucedáneos a un sentido verdadero de la existencia.

Dada esta situación, hemos dicho que para el tipo de hombre que nos interesa, las perspectivas de una utilización de las posibilidades más profundas del sexo en relaciones más libres y claras, entre hombre y mujer, sólo pueden ocurrir gracias a una inesperada y feliz coincidencia. Fuera de estos casos, sólo se podrán considerar eventualmente como positivos, entre los efectos de los procesos en curso, los que puedan contribuir a separar ámbitos diferentes, los que liberan de la precedente moral sexual los valores que pertenecen a una ley de vida superior. A falta de algo mejor, evaluará el espacio libre que se abre, cuando, gracias a esto, las cosas sexual y eróticamente importantes han perdido su valor, sin despreciar lo que pueden ofrecer en su plano.

EL PROBLEMA ESPIRITUAL



29.- La segunda religiosidad

Hemos mostrado, en un capítulo precedente, hasta qué punto están desprovistas de fundamento las ideas de algunos vulgarizadores que pretenden que la física ultramoderna ha superado el estadio materialista y se orienta hacia una nueva visión espiritualista de la realidad. Las pretensiones de lo que puede llamarse *neo-espiritualismo* se fundan sobre un error análogo. También otros medios desearían desembocar en la misma conclusión, es decir, que un retorno a la espiritualidad se anuncia a través de la actual proliferacón de tendencias hacia lo sobrenatural y lo suprasensible manifestadas en movimientos, sectas, capillas, logias y conciliábulos de todo tipo, alimentándose en común con la ambición de proveer al occidental de algo más que las formas dogmáticas e institucionalizadas de la religión, consideradas insuficientes e ineficaces y conducirlo más allá del materialismo.

Aquí también, se trata de una ilusión debida a la falta de principios que caracteriza a nuestros contemporáneos. La verdad es que en la mayoría de estos casos, uno se encuentra ante fenómenos que forman parte de los procesos disolutivos de la época y que, existencialmente, a pesar de las apariencias, tienen un sentido negativo y representan una contrapartida solidaria del materialismo occidental.

Para reconocer el verdadero y el sentido de este nuevo espiritualismo, podemos referirnos a lo que Oswald Spengler ha escrito sobre la "segunda religiosidad". En su principal obra, este autor expone ideas que, a pesar de estar mezcladas con graves conclusiones y divagaciones personales de todo tipo, reproducen, en parte, la concep-

ción tradicional de la Historia, cuando habla de un proceso que, en los diferentes ciclos de civilización, conduce de la forma de vida orgánica de los orígenes, donde dominan, por el contrario, el intelecto abstracto, la economía y la finanza, el espíritu práctico y el mundo de las masas con un fondo de grandeza puramente marerial. El proceso terminal ha sido estudiado más de cerca por R. Guenon, el cual, empleando una imagen de la evolución de la vida de los organismos, ha hablado de dos fases, la fase de rigidez del cuerpo abandonado por la vida (correspondiente en términos de civilización, al período del materialismo), seguida de la fase final, la de descomposición del cadáver.

Según Spengler, la "segunda religiosidad" es uno de los fenómenos que acompañan siempre a las fases terminales de una civilización. Al margen de estructuras de una grandeza bárbara, al margen del racionalismo, del ateismo práctico y del materialismo, se manifiestan formas de espiritualidad y de misticismo, es decir, irrupciones de lo suprasensible que no son signos de una recuperación, sino los síntomas de una desintegración. No se trata ya de la religión de los orígenes, de las formas severas que, como herencia de las élites dominantes, estaban en el centro de una civilización orgánica y cualitativa (lo que, propiamente, llamamos el "mundo de la Tradición") y que marcaban todas sus expresiones. En tal fase, incluso las verdaderas religiones pierden toda dimensión superior, se secularizan, se adormecen, cesan de cumplir su función original. La "segunda religiosidad" se desarrolla fuera de éstas, a menudo, incluso, contra ellas, pero lo hace también fuera de las corrientes predominantes de la existencia y corresponde generalmente a un fenómeno de evasión, alienación, compensación confusa, no teniendo ninguna repercusión seria sobre la realidad, que actualmente es una civilización apagada, mecanizada y puramente terrestre. Tal es el lugar y el sentido de la "segunda religiosidad", Podemos completar el esquema remitiéndonos a René Guenon, cuya doctrina es mucho más profunda que la de Spengler. Este autor ha constatado que tras el materialismo y el "positivismo" del siglo XIX que habían conseguido aislar al hombre de lo que está verdaderamente por encima de él —de lo verdaderamente sobrenatural, de la trascendencia— numerosas corrientes del siglo XX han tenido una apariencia de "espiritualismo" o se presentan como una

''nueva psicología'', tendiendo a abrirlo a lo que está por debajo de él, por debajo del nivel existencial, correspondiente generalmente a la persona humana realizada. Podríamos hacer referencia, aquí también a una expresión de Aldous Huxley y hablar de una ''autotrascendencia descendente'' opuesta a la ''autotrascendencia ascendente''.

De la misma forma que es cierto que Occidente se encuentra actualmente en la fase sin alma, colectivizada y materializada, propia del fin de una civilización, igualmente, no cabe duda de que la mayor parte de los hechos que se consideran como el preludio de una nueva espiritualidad dependen sencillamente de una ''segunda religiosidad'' y representan algo híbrido, delicuescente y subintelectual. Son como los fuegos fatuos que se manifiestan cuando un cadáver se descompone; por lo tanto hay que ver en estas tendencias, no lo opuesto a la civilización crepuscular de hoy en día, sino una de sus contrapartidas que podrían incluso, si se confirmaran, ser el preludio de una nueva fase regresiva y disolvente, más avanzada. En particular, allí donde no se trata sólo de simples estados de alma o de teorías, sino allí donde el interés morboso por lo sensacional y lo oculto se acompaña de prácticas evocatorias y de una apertura de las capas subterráneas de la psique humana —como sucede a menudo en el caso del espiritismo y del psicoanálisis— pudiéndose hablar, con René Guenon, de ''fisuras en la gran muralla'' (39), de peligrosas grietas en este círculo de protección que preserva, a pesar de todo, en la vida ordinaria, a todo individuo normal y de espíritu lúcido, contra la acción de las fuerzas oscuras reales, ocultas tras la fachada del mundo de los sentidos y bajo el umbral de los pensamientos humanos formados y conscientes. Desde este punto de vista, el neo-espiritualismo aparece, pues, más peligroso todavía que el materialismo o el positivismo, ya que éste, por su primitivismo y su miopía intelectual, reforzaba este círculo, que limitaba ciertamente, pero que también protegía.

Por otra parte, nada indica mejor el nivel en que se sitúa el neo-espiritualismo que la cualidad humana de buen número de quienes lo cultivan. Mientras que las antiguas ciencias sagradas eran la

(39). Cfr. ''El reino de la cantidad y los signos de los tiempos'', Ed. Ayuso, Barcelona, 1974.

prerrogativa de una humanidad superior, de las castas reales y sacerdotales, hoy, son en su gran mayoría, mediums, "magos" de barriada, radiestesistas, estiritistas, antropósofos, astrólogos y videntes, anuncios publicitarios, teósofos, "curanderos", vulgarizadores de un yoga americanizado, etc., quienes proclaman el nuevo verbo antimaterialista acompañándose de algún místico exaltado y visionario y de algún profeta improvisado. La mixtificación y la superstición se mezclan casi constantemente en el neo-espiritualismo del que otro rasgo significativo es la proporción importante de mujeres (fracasadas, desviadas, "fuera de uso") que se dedican a ello, particularmente en los países anglo-sajones. De hecho, como orientación general, puede hablarse de "espiritualidad femenina".

Pero se trata, una vez más, de un tema que hemos tenido ocasión de hablar en numerosas ocasiones (40). En el marco del problema que nos interesa particularmente aquí, sólo importa la lamentable confusión que puede nacer de las frecuentes referencias que hace el neo-espiritualismo, a partir del teosofismo anglo-indio, a ciertas doctrinas pertenecientes a lo que llamamos el mundo de la Tradición, particularmente en sus formas orientales.

Es importante señalar aquí una neta separación. Es preciso saber que se trata, casi siempre, de falsificaciones de estas doctrinas, residuos o fragmentos, mezclados con los peores prejuicios occidentales y meras divagaciones personales. El neo-espiritualismo no tiene, en general, ninguna noción del plano al que pertenecían las ideas que adoptó, así como de la meta verdadera que tenían sus seguidores, estas ideas, en efecto, acaban, a menudo, sirviendo de simples sucedáneos destinados a satisfacer exigencias idénticas a las que mueven a otros hacia la fe o a la simple religión: grave equívoco, pues se trata, al contrario, de metafísica y, a menudo, estas enseñanzas pertenecían exclusivamente, en el mundo tradicional, a las "doctrinas internas", no divulgadas. No es cierto, además, que la decadencia y el agotamiento de la religión occidental sean las únicas razones que mueven a los neo-espiritualistas a interesarse en estas enseñanzas, a difundirlas y

(40). Cfr. "Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo". Ed. Alternativa. Barcelona, 1985.

mostrarlas en público. Otras razones son que muchos de ellos creen que estas doctrinas son más "abiertas" y consoladoras, que eximen de las obligaciones y de los lazos propios a las confesiones históricas, cuando lo cierto es que se trata de lo contrario, aunque se trate de otro tipo de lazos (41). Tenemos un ejemplo típico en la valoración completamente moralizante, humanitaria y pacifista que se ha hecho y se hace recientemente de la doctrina budista (según el Pandit Nehru: "se debería escoger entre la bomba H y el budismo"). En otro campo vemos a Jung "valorizar" en términos de psicoanálisis todo tipo de enseñanzas y de símbolos de los Misterios, adaptándolos para el tratamiento de individuos neurópatas y disociados.

Es así como podríamos llegar a preguntarnos en qué medida el efecto práctico del neo-espiritualismo no es negativo también desde otro punto de vista, en razón del inevitable descrédito en que caen las enseñanzas pertenecientes a las doctrinas internas del mundo de la Tradición, tras la manera deformada e ilegítima en que estas corrientes las hacen conocer y propagan. Es preciso, en efecto, poseer una orientación interior, muy precisa o un instinto no menos preciso para conseguir separar lo que es positivo de lo negativo para encontrar en estas corrientes incitación a una verdadera unión con los orígenes y a un redescubrimiento de un saber olvidado. Y si se llega a esto y se toma la vía justa, no se tardará en abandonar completamente todo lo que procede de este punto de partida vocacional, es decir, del espiritualismo actual y, sobre todo, del nivel espiritual que le corresponde: un nivel del que están completamente ausentes, la grandeza, la potencia, el carácter severo y soberano, propio de lo que se encuentra más allá de lo humano y que es lo único que podría abrir una vía más allá del mundo que está en trance de vivir la "muerte de Dios".

Esto concierne, sobre todo, al plano de la doctrina. Y el hombre diferenciado del que nos ocupamos aquí que se interesara por este terreno debería establecer muy netamente la distinción que acabamos de indicar: si no dispone de fuentes de información más directas y más auténticas que los subproductos y fosforescencias ambiguas

(41). Cfr. "El materialismo espiritual", Chogyam Trumpa Rimpoche. Edhasa. Barcelona, 1984.

de la "segunda religiosidad", le será preciso aplicarse a discriminar y completar estos datos. Este trabajo le vendrá facilitado, por lo demás, por la ciencia moderna de las religiones y por otras disciplinas análogas gracias a las cuales textos fundamentales de varias religiones están disponibles ahora en conocidas versiones que si bien pueden verse afectadas por las limitaciones propias al academicismo y a la especialización (filología, orientalismo, etc.) están, al menos, exentas de las deformaciones, divagaciones y mezclas del neo-espiritualismo. Se dispone así de la base o materia prima necesaria para superar el punto de partida inicial y ocasional.

Es preciso, además, examinar el problema desde su aspecto práctico. Como hemos dicho, el neo-espiritualismo enfatiza a menudo la práctica y la experiencia interior y toma de otro mundo, de la Antigüedad o de Oriente, además de ciertas concepciones de lo suprasensible, vías y disciplinas tendientes a la superación de los límites de la conciencia ordinaria del hombre. Aquí también, sin embargo, se vuelve a encontrar el error ya señalado a propósito de los ritos católicos que terminan por ser profanados y pierden toda verdadera significación "operativa" al estar aplicados a la masa sin que se den las condiciones necesarias para su eficacia: el equívoco es más grave en el caso que nos ocupa pues el fin es mucho más ambicioso.

Desde este punto de vista, podemos olvidar las variantes más bastardas, "ocultistas", del neo-espiritualismo, en primer plano de las cuales se sitúa el interés dedicado a la "clarividencia" o a tal o cual pretendido "poder" y a toda especie de pactos concluidos con lo invisible. Todo esto no puede ser más que absolutamente indiferente al hombre diferenciado: no es siguiendo esta vía como se puede resolver el problema del sentido de la existencia, pues se permanece siempre aquí en el mundo de los fenómenos, y puede incluso resultar una evasión y mayor dispersión (parecida a la que favorece, en otro plano, la multiplicación apabullante de conocimientos científicos y de medios técnicos) en lugar de una profundización existencial. Pero aunque no sea más que de un modo confuso, algo más y diferente se anuncia algunas veces en el neo-espiritualismo cuando se tiende a la "iniciación", cuando esta es presentada como la culminación de diferentes prácticas, "ejercicios", ritos, técnicas de yoga, etc.

Si no se puede pronunciar a este respecto una condena pura y simple, es sin embargo necesario disipar algunas ilusiones. Tomada en su acepción rigurosa y legítima, la iniciación correspondería en el hombre a un cambio real del estado ontológico y existencial, a la apertura efectiva de la dimensión de la trascendencia. Esto sería la realización indudable y la apropiación integral y "descondicionadora" de la cualidad que hemos considerado como el fondo mismo del tipo humano que nos interesa, del hombre que está aún arraigado, espiritualmente, en el mundo de la Tradición. Así se plantea el problema cuando una u otra corriente del neo-espiritualismo exhuma y presenta métodos y vías "iniciáticas".

Es preciso circunscribir este problema teniendo en cuenta que, en el marco de este trabajo, no nos ocupamos más que de hombres distanciados de su medio que han concentrado toda su energía en la dirección de la trascendencia como pueden hacerlo el asceta o el santo en el dominio religioso. Se trata, por el contrario, del hombre que acepta vivir en el mundo y en su época, teniendo, sin embargo, una forma interior diferenciada de la de sus contemporáneos. Este hombre sabe que en una civilización como la nuestra, es imposible restaurar las estructuras que, en el mundo de la Tradición, darían un sentido al conjunto de la existencia pero, incluso en el mundo de la Tradición, lo que puede hacerse corresponder al ideal de la iniciación pertenecía a las cimas, a un dominio diferenciado que comportaba límites precisos, a una vía que tenía un carácter excepcional y original. Se trataba no del nivel o de la ley general, de lo alto de la Tradición, que ordenaba la existencia común en una civilización dada, sino de un plano superior, virtualmente desprendido de esta misma ley porque estaba situado en su origen (42). Se puede tratar aquí las distinciones que se imponen, incluso en el dominio de las iniciaciones. Debemos limitarnos a insistir sobre el significado más alto, más esencial, que toma la iniciación cuando se sitúa sobre el plano metafísico, significado que es, como hemos dicho, la del "descondicionamiento" espiritual del ser. Las formas más limitadas que corresponden a las iniciaciones de

(42). Cfr. "Iniciaciones místicas", Mircea Eliade, Ed. Taurus. Barcelona, 1970.

casta, a las iniciaciones tribales y también a las iniciaciones menores ligadas a tal o cual poder del cosmos, como en algunos puntos y profesiones antiguas —formas diferentes, en consecuencia, de la "gran liberación" —deben ser, asimismo, dejadas de lado, porque en el mundo moderno están completamente desprovistas de base.

Precisamente es en su más alta acepción, metafísica, como se la comprende, y se debe pensar a priori, que en una época como la nuestra, en un medio como este en el que vivimos, y habida cuenta también de la conformación general interior de los individuos (que se resiente fatalmente de una herencia colectiva, antigua de varios siglos, que es absolutamente desfavorable), la iniciación se presenta como una posibilidad más que hipotética y aquel que ve las cosas diferentemente, o no comprende de qué se trata, o se equivoca él mismo engañando a los demás. Lo que es preciso demoler de la forma más clara es la trasposición en este dominio de la imagen individualista y democrática del *self made man*, es decir, la idea según la cual se puede convertir en "iniciado" quien quiera y puede serlo por sí mismo gracias a sus propias fuerzas, recurriendo a "ejercicios" y prácticas de diversos tipos. Tal cosa es una ilusión, la verdad es que con las meras fuerzas del individuo humano y que todo resultado positivo en este terreno está condicionado por la presencia y la acción de una fuerza real de otro orden, no individual. Y podemos afirmar categóricamente que en lo que respecta a la iniciación no hay más que tres casos posibles.

El primer caso es el de aquel que posee ya, por naturaleza, esta fuerza diferente. Es el caso excepcional de lo que fue llamado la "dignidad natural", que no procede del simple nacimiento humano, puede compararse a lo que es la elección en el dominio religioso. El hombre diferenciado que presuponemos tiene una estructura parecida a la del tipo al que se aplica esta posibilidad. Pero, en nuestros días, la presencia en él de la "dignidad natural", comprendida en este sentido específico, técnico, comporta inevitablemente un cierto margen de incertidumbre que no puede ser superado más que si la prueba de uno mismo, de la que ya hemos hecho mención en el capítulo primero, está oportunamente orientada en este sentido.

Los otros dos casos son los de una "dignidad adquirida". Se puede, en primer lugar, suponer que la fuerza en cuestión aparezca, y que una brusca ruptura de nivel, existencial y ontológica, se produzca

con ocasión de crisis profundas, traumatismos espirituales o acciones desesperadas. Es entonces posible que el individuo, si no se hunde, sea conducido a participar de esta fuerza, incluso sin haberse propuesto conscientemente llegar a tal fin. Es preciso, sin embargo aclarar que, en casos de este tipo, una energía había sido ya acumulada y las circunstancias han provocado su súbita manifestación, entrañando, como consecuencia, un cambio de estado: es por ello por lo que estas circunstancias aparecen como una causa ocasional, pero no determinante; necesaria pero no suficiente. Al igual que la última gota no hará desbordar el vaso si éste no está lleno, o la ruptura de un dique no provocaría el desbordamiento de las aguas más que si las aguas no ejercieran tras él una fuerte presión.

El tercer y último caso es aquel en que la fuerza en cuestión es injertada sobre el individuo en virtud de la acción de un representante de una organización iniciática preexistente debidamente cualificado para hacerlo. Es el equivalente a lo que, sobre el plano religioso, es la ordenación sacerdotal que, teóricamente al menos, debería imprimir al individuo un *caracter indelebilis* cualificándolo para realizar eficazmente los ritos. El autor que ya hemos citado, René Guenon —que fue prácticamente el único entre los autores modernos en tratar con autoridad y seriedad estos temas— no dejaba tampoco de denunciar las desviaciones, errores y mixtificaciones del neo-espiritualismo, contempla, casi exclusivamente, esta última posibilidad. Por nuestra parte, estimamos, por el contrario, que debe ser, de hecho, prácticamente excluída en nuestros días, en razón de la ausencia casi total de una organización de este tipo. Si estas organizaciones tuvieran siempre un carácter más o menos subterráneo en Occidente en razón del tipo de religión que predominó y de las represiones y persecuciones que ésta ejerció, en la época actual han desaparecido casi en su totalidad. En otros lugares, sobre todo en Oriente, se han convertido, cada vez en más raras e inaccesibles, incluso cuando las fuerzas que transmitían no se habían retirado, paralelamente al proceso general de degeneración y modernización, que en el momento presente también ha invadido estas regiones. Por regla general, Oriente mismo hoy no está en condiciones de facilitar tampoco más que subproductos, en "régimen de residuos" y basta para convencerse considerar la envergadura espiritual de los asiáticos que se han dedicado a exportar y divulgar entre no-

sotros la "sabiduría oriental".

Si René Guenon no ha visto la situación con tanto pesimismo, es en razón de un doble malentendido. El primero que no ha considerado solamente la iniciación en el sentido pleno y actual que acabamos de definir y ha introducido la noción de una "iniciación virtual" que podía tener lugar sin ningún efecto perceptible, permaneciendo casi operante en la práctica, lo que ocurriría en la casi totalidad de los casos —por hacer aquí una nueva comparación con la religión católica: la cualidad sobrenatural de los "hijos de Dios" que el rito del bautismo concede incluso a un recién nacido subnormal. El segundo malentendido procede de la suposición de que la fuerza en cuestión está realmente transmitida incluso cuando se trata de organizaciones que en otro tiempo tuvieron un carácter iniciático auténtico, pero que han entrado desde hace largo tiempo en una fase de extrema degeneración hasta el punto de que se puede pensar con motivos que el poder espiritual que constituía originalmente el centro se ha retirado, no dejando subsistir, tras la fachada, más que una especie de cadáver psíquico. Sobre estos dos puntos, no podemos seguir a Guenon; pensamos, pues, que el tercer caso mencionado es aún más improbable hoy que los otros dos.

En cuanto al hombre que nos interesa, si la idea de una "iniciación" debe igualmente figurar en su horizonte mental, no debe hacerse ilusiones al haber medido claramente la distancia que separa a ésta del clima del neo-espiritualismo. No debe concebir, en principio, como prácticamente posible más que una orientación fundamental, una preparación fundamental para la cual encontrará en él una predisposición natural. Pero la realización debe quedar indeterminada y será bueno hacer intervenir también la visión post-nihilista de la vida tal como la hemos definido, visión que hace descartar todos los puntos de referencia susceptibles de provocar una desviación, un descentramiento —incluso si la ruptura de nivel, como en el caso presente, estaba ligada a la espera impaciente del momento en que se producirá, por fín, la apertura. Es en este sentido como puede aplicarse aquí la fórmula Zen ya citada; "Quien busca la Vía, se aparta de la Vía".

Una visión realista de la situación y una justa medida de sí mismo, obligan, pues, a considerar que la única tarea seria y esencial consiste en dar un relieve cada vez mayor a la dimensión, más o menos en-

cubierta, de la trascendencia en sí. Estudios sobre el saber tradicional y el conocimiento de las doctrinas podrán ser útiles, pero solamente serán eficaces cuando entrañen un cambio positivo que afecte el plano existencial y más particularmente, la fuerza que está en la base de la vida de cada uno en tanto que persona: esta fuerza que, en la mayor parte, está ligada al mundo, que no es más que voluntad de vivir. Este resultado es comparable a la inducción de la propiedad magnética un un fragmento de hierro, inducción que es también la de una fuerza que le imprime una dirección. Podrá uno entonces desplazarla tanto como quiera, tras las oscilaciones, más o menos amplias y prolongadas, terminará siempre por volverse hacia el polo. Cuando la orientación hacia la trascencencia no tenga sólo un carácter mental o emocional, sino que consiga penetrar de una forma análoga al ser de la persona, lo esencial de la obra estará ya realizado, el grano habrá entrado en la tierra y el resto constituirá algo secundario, una simple consecuencia. Todas las experiencias y todas las acciones que, cuando se vive en el mundo, y sobre todo en una época como la nuestra, pueden presentar un carácter de distracción y estar ligadas a contingencias, tendrán entonces tan poca importancia como los desplazamientos tras los que la aguja imantada recupera su dirección. Como hemos dicho, lo que podría eventualmente producirse además dependerá de las circunstancias y de una sabiduría invisible. Y a este respecto los horizontes no se confunden con los que son propios de la existencia individual y finita que el hombre diferenciado vive actualmente sobre esta tierra.

Por lo tanto, abandonando el fin lejano y demasiado pretencioso de una iniciación absoluta y actualizada, comprendida en el sentido metafísico, incluso el hombre diferenciado debe estimarse feliz si puede alcanzar realmente esta modificación que integra, de forma natural, los efectos parciales de las actitudes definidas a su intención, en dominios muy diferentes, en el curso de esta obra.

30.- La muerte: derecho sobre la vida

En nuestro examen del existencialismo, hemos visto que Heidegger concebía la existencia como una "vida para la muerte". Hace de la muerte una especie de centro de gravedad porque es en ella

donde se encuentra desplazada la realización del sentido absoluto y final de la existencia del "estar aquí'"; lo que recuerda la misma concepción religiosa de la vida como una preparación para la muerte. Hemos visto que todas las premisas de la filosofía de Heidegger no pueden dar más que un aspecto negativo —extáticamente negativo— a esta culminación de la existencia en la muerte.

Pero esto no impide que la idea de la muerte presente también una particular importancia para el tipo de hombre que nos ocupa aquí, que constituye, incluso para él en cierto sentido, una piedra de toque. Se trata, aquí también de ver en qué medida la forma de sentir que ha terminado por implantarse existencialmente en el hombre occidental en general, bajo la acción, ya sea de procesos involutivos complejos, o ya sea de concepciones propias a la concepción teista dominante, ha hecho presa en el hombre diferenciado, quizás incluso por encima del umbral de su conciencia ordinaria y cotidiana.

Ante la idea de la muerte, del fin de la "persona", la primera prueba a aportar reside evidentemente en la constatación de que se es incapaz de experimentar la angustia que, según Heidegger, se debería, por el contrario, "tener el valor de experimentar"; puestas aparte todas las perspectivas de juicios sobre el más allá y juicios *post-mortem* que la religión ha utilizado en sus formas populares como sugestiones destinadas a dirigir al individuo actuando sobre la parte subintelectual de su alma.

Desde este punto de vista, igualmente, se puede discernir en el mundo moderno algunos procesos disolutivos virtualmente ambivalentes. No sólo el ateismo y el materialismo han contribuido a menudo a expulsar el escalofrío del alma ante la muerte, sino las series de catástrofes colectivas de estos últimos tiempos han atenuado bastante frecuentemente el carácter trágico de la muerte. Se muere hoy más fácil y más simplemente que ayer y se ha comenzado a conceder menmos importancia a la vida humana a medida que, en el mundo mecanizado de las masas, el individuo se convertía en cada vez más insignificante y perdía su importancia. Además, durante los bombardeos masivos hechos sin discriminación durante la última guerra, una actitud nació en muchas personas respecto a la muerte de alguien, incluso de alguien próximo, que llevaba a considerar esta muerte como formando casi parte del orden habitual y normal de las cosas y nada cho-

cante como anteriormente la pérdida de algún bien puramente material y exterior, mientras que la incertidumbre de la vida, la posibilidad de ya no vivir uno mismo al día siguiente, entraba igualmente en el orden habitual de las cosas.

En la mayor parte de los casos, todo esto tiene por resultado un "embotamiento" que es quizás la única explicación de la extraña valorización de la angustia ante la muerte que se expresa en Heidegger, por reacción. Pero no se debe excluir la posibilidad de un resultado contrario, positivo, que se produce cuando este género de experiencia favorece una calma interior, cuyas fuentes estén más allá del individuo y del lazo físico. En la antigüedad, Lucrecio utiliza de forma funcional, pragmática, algo que ya correspondía a la ciencia natural, moderna, sin Dios, haciendo desterrar el miedo al más allá, aunque subsistía la idea olímpica de lo divino, los dioses fueron considerados como esencias separadas que no intervienen en las cosas del mundo y no deben ser para el sabio más que ideales de perfección ontológica.

Por estos aspectos, el mundo moderno es susceptible de ofrecer un clima del que el hombre diferenciado puede extraer partido de una forma positiva, pues lo que se ha visto afectado no concierne más que a una visión de la vida humanizada y privada del sentimiento de las grandes distancias. Para él, pues, una "contemplación de la muerte" particular podrá resultar un factor positivo, una confrontación y una medida de su firmeza interior. Puede también aplicar, a este fin, el precepto antiguo y bien conocido que aconseja considerar a cada uno de sus días como el último de su propia existencia individual: perspectiva que no debe quebrantar su calma, sino que no debería siquiera modificar de ninguna forma el curso de sus pensamientos y de sus acciones. Podríamos encontrar un ejemplo en los pilotos suicidas, los *kamikazes*, abocados a la muerte, en los cuales la perspectiva de ser llamados en cualquier momento a realizar el vuelo sin regreso, no distraía de sus ocupaciones ordinarias, de su entrenamiento, ni de sus diversiones y permaneciendo sin ninguna opresión debida a algún sombrío sentimiento de tragedia, durante meses enteros. Más generalmente se trata, por lo que se refiere a la idea de la muerte, de superar un límite interior, romper un lazo. Esto nos lleva, en cierta medida, a lo que ha sido dicho en el capítulo primero. La *contemplatio mortis* positiva de la que hablamos es la que conduce a no conceder más im-

portancia al hecho de permanecer en vida o al morir y deja, por así decirlo, la muerte tras de sí: sin que esto le paralice. Por el contrario, a partir de este punto, debe intervenir una forma de vida superior, exaltada, libre, guiada por una especie de mágica y lúcida embriaguez.

Un factor particular debería, además, "desdramatizar" de forma positiva la idea de la muerte: es la que ya hemos indicado a propósito de la doctrina tradicional de la pre-existencia. El hombre que nos interesa no puede pensar que su ser empieza con el nacimiento físico, corporal y termina con la muerte. Pero no puede centrar su vida en el más allá, como lo hace la teoría religiosa de la salvación que considera a la existencia terrestre como una simple preparación ascética para la muerte.

Hemos visto que el problema del sentido de la existencia, en la época del nihilismo, es resuelto por el hombre diferenciado desplazando el yo hacia la dimensión del ser. En el párrafo precedente, hemos hablado de una orientación que corresponde precisamente a esto y debe penetrar existencialmente a la persona, como el magnetismo inducido penetra un metal: pero precisando, sin embargo, que esto no debe descentrar, extrovertir, crear una dependencia. Si la fuerza producida por esta orientación no puede, en muchos casos, actuar de forma sensible sino más allá de la existencia, debe poder también, durante la vida, garantizar la calma y la seguridad. Un refrán oriental afirma: "La vida sobre la tierra es un viaje de noche". Se puede explicar este contenido positivo haciendo referencia precisamente al sentimiento de un "antes" (en relación a la existencia humana) y de un "después" (en relación a la misma existencia). Metafísicamente, el nacimiento es un cambio de estado y la muerte otro; la existencia en la condición humana sobre la tierra, no es más que una sección limitada de un *continuum*, de una corriente que atraviesa estados múltiples (43).

En general y particularmente en una época caótica en vías de disolución como la nuestra, puede ser difícil discernir el sentido de esta aparición del ser que se es, bajo la forma de una persona determinada de tal o cual forma, viviendo en un tiempo y en un lugar dados, ha-

(43). Cfr. "Los estados múltiples del ser", R. Guenon. Ed. Obelisco, Barcelona, 1987.

ciendo tales experiencias y del que el fin será tal; es como la sensación confusa de una región que se recorre durante un viaje nocturno, donde, de tanto en tanto, solamente, breves fulgores esparcidos permiten ver fragmentos del paisaje que se atraviesa. Se debe, sin embargo, conservar el sentimiento o el presentimiento de que esto, precisamente, estando en un tren, sabe que descenderá y, una vez descendido, contemplará todo el camino recorrido y continuará. Este sentimiento es la fuente de una firmeza y de una seguridad inmanentes, netamente diferentes del estado de ánimo que se puede experimentar ante la muerte en el marco de una religión teísta y creacionista, donde permanece velado, en realidad, lo que en el ser es superior y anterior a la vida y que está también, metafísicamente, por encima del fin de esta vida, de la muerte.

Todo cambio de estado comporta, sin embargo, una crisis por lo que la concepción tradicional de la que acabamos de hablar no elimina completamente el carácter problemático del más allá y del acontecimiento mismo de la muerte. Aquí también, nos haría falta examinar enseñanzas que superan los límites de este libro. Nos limitaremos a decir que la actitud que hemos fijado para la vida en general es válida para el más allá: una actitud hecha de una especie de confianza trascendente, ligada, de una parte, a la disposición que hemos llamado por analogía, "heroica" o "sacrificial" (prontitud para superarse activamente más allá de uno mismo y, de otra parte, a la capacidad de dominar al alma, sus impulsos y su imaginación: como alguien que, en una situación difícil y peligrosa, no pierde el control de sí mismo y hace, sin dudarlo, con lucidez, todo lo que puede ser hecho. Por ello haría falta desarrollar como conviene todas las disposiciones indicadas en los precedentes capítulos, disposiciones que son válidas, pues, tanto para la vida que vivimos aquí en la época actual, como más allá de la vida. Entre estas, la disposición a estar prestos a recibir los golpes mortales del propio ser sin resultar destruido, es uno de los más importantes.

En fin, nos gustaría llamar brevemente la atención sobre un fenómeno particular concerniente al derecho que se tiene sobre la propia vida, siendo considerado como una libertad de aceptar la vida tanto como el ponerle término voluntariamente. Esto nos permitirá aclarar primeramente algunos puntos precedentemente examinados.

El suicidio, condenado por la mayor parte de los moralistas con base social y religiosa, ha sido, por el contrario, admitido por dos doctrinas, cuyas normas de vida, en algunos aspectos, no están alejadas de las que hemos indicado aquí para el hombre diferenciado en la época actual: se trata del estoicismo y del budismo. Para el estoicismo, podemos referirnos a las ideas de Séneca. Recordaremos inicialmente el fondo general de su visión de la vida. Ya hemos dicho que para Séneca el hombre verdadero se encuentra por encima de los mismos dioses, pues éstos por su naturaleza no conocen la adversidad, ni la desgracia, mientras que él está expuesto, pero con su esfuerzo puede triunfar. Por ello Séneca considera que los seres más dignos son los más duramente probados y se sirve de una analogía: en la guerra, es a los elementos más válidos, a los más seguros y a los más cualificados, a quienes los jefes confían los puestos más arriesgados y las tareas más duras. Pero, en general, es precisamente una concepción viril de este género la que se hace intervenir cuando se condena el suicidio estigmatizándolo como un abandono y una decepción (Cicerón atribuye estas palabras a los pitagóricos: "No está permitido abandonar el puesto que os ha sido designado en la vida si no es por orden del jefe, es decir de Dios"). Séneca, por el contrario, llega a la conclusión opuesta y no duda en justificar el suicidio por la boca misma de la divinidad (*De Prov.* VI, 7-9). Le hace decir que no solamente le ha sido dado al hombre superior, al sabio, una fuerza más fuerte que todas las contingencias y algo más que estar exento de males, el poder de triunfar interiormente, sino que ha hecho también que nada pueda retenerlo cuando ya no lo desee: la vía de "salida" está siempre abierta, *patet exitus*. "En todas partes donde no querais combatir siempre os es posible el retiraros. En efecto, nada os es más fácil que morir".

Habida cuenta de lo que ha sido dicho anteriormente sobre su visión general de la vida, es cierto que Séneca no consideraba que esta decisión pudiera aplicarse a los casos en los que se busca la muerte porque una situación dada parece insoportable: es entonces, precisamente, cuando el acto no estaría permitido respecto a uno mismo. Queda implícito que esto vale igualmente para todos los que son llevados a quitarse la vida por motivos afectivos o pasionales, pues esto equivaldría a reconocer su propia pasividad y su impotencia ante la parte irracional de su alma. Esto vale igualmente para casos en que in-

tervienen motivos sociales. Ni el tipo ideal de los estoicos, ni el hombre diferenciado, permiten que tales motivos nos afecten íntimamente o que su dignidad sea dañada en modo alguno por lo que concierne a la vida en sociedad. No podrán pues jamás ser empujados a poner fin a su existencia por motivos de este género, que los estoicos hacen entrar en la categoría de "los que no dependen de mí". La única excepción que puede admitirse es el caso en que se tiene vergüenza, no ante los otros, de los que no puede soportarse ni el juicio ni el desprecio, sino ante uno mismo, a causa de su propio desmoronamiento. Habida cuenta de todo ello, Séneca subraya simplemente, gracias a este principio, la importancia que reconoce a la libertad interior de un ser superior. No se trata de retirarse porque uno no se siente lo suficientemente fuerte, frente a ciertas pruebas o circunstancias; se trata, más bien, del derecho soberano, que uno debería siempre reservarse, de aceptar o no estas pruebas o incluso ponerles un fin cuando uno ya no les ve sentido y después de haberse probado a sí mismo suficientemente, que uno es capaz de afrontarlas. La impasibilidad permanece por lo tanto como la condición previa y el derecho de "salirse" se justifica en tanto que una posibilidad a plantearse, en principio y solamente para verificar que las tribulaciones por las que pasamos tienen nuestro consentimiento, que estamos realmente activos en ellas, que no hacemos solamente de la necesidad virtud.

Este punto de vista estoico es comprensible y, en principio, inatacable. Pasemos ahora al budismo. Su orientación es, más o menos, la misma. Aquí el suicidio del tipo corriente es ilícito: cada vez que se está llevado a renunciar a la vida en nombre de la vida misma, es decir, porque una u otra forma de vivir, de gozar y de afirmarse es frustrada, el suicidio es condenable. Se estima, en efecto, que en tales casos, el acto no es una liberación, sino, por el contrario, una forma extrema, aunque negativa de dependencia de la vida, de apego a la vida. Quien usa tamaña violencia sobre sí mismo, no puede alcanzar ningún más allá transfigurador; en los otros estados del ser es una existencia desprovista de paz, de estabilidad, de luz que será de nuevo su destino. El budismo llega incluso a condenar, como una desviación, la aspiración a la extinción, al *nirvana*, si se descubre que ello está ligado a algún deseo, a alguna "sed". Al mismo tiempo, al igual que el estoicismo, admite el suicidio, con una restricción análoga; lo permite,

no al ser común, sino a un tipo superior y ascético en quien se reencuentra la potencia y los rasgos del sabio estoico: a aquel cuyo yo, en cierta forma, ha alcanzado un desapego tal, que está virtualmente más allá tanto de la vida como de la muerte.

Si es evidente que esa perspectiva puede ser adoptada por el hombre diferenciado que consideramos, se encontrará, sin embargo con algunas dificultades. En primer lugar cuando se ha alcanzado, más o menos, el nivel espiritual del que acabamos de hablar, ¿qué es lo que podría, pues, hacer tomar la iniciativa de una muerte voluntaria?. A juzgar por algunos casos concretos citados por los textos budistas parecería que se han planteado las situaciones que habíamos indicado: en algunas circunstancias no hay razón para sentirse comprometido más allá de cierto límite. Se puede "salir", casi como en el caso de un juego del que uno ya está harto. O bien, es como cuando se expulsa una mosca tras haberla dejado pasear durante un cierto tiempo por el rostro. Queda por ver, sin embargo, en qué medida se puede estar seguro de sí mismo y ser sincero consigo mismo en casos de este tipo.

Hasta aquí hemos examinado esencialmente a la "persona". El problema se convierte en más complejo cuando se supera el nivel de la persona; nos referimos a la doctrina tradicional que no hace comenzar el ser con la existencia terrestre. Una concepción superior de la responsabilidad y también del riesgo puede entonces aparecer. No es la misma responsabilidad que la que se trata cuando una religión teísta y creacionista condena el suicidio haciendo un llamamiento —en términos análogos a los de Cicerón— a una especie de fidelidad militar: no se puede abandonar el puesto. Esta idea parece, en efecto, absurda cuando se niega (como lo hace esta religión) que el alma preexista a su unión con el cuerpo, en la condición humana. En esta hipótesis creacionista, puesto que no existe para nada antes de estar en el "puesto" asignado, al estar lanzado de golpe sin haberlo querido ni aceptado, no se puede hablar razonablemente de responsabilidad. Tampoco puede hablarse de un "compromiso militar" respecto de una vida recibida pero no perdida. Hemos hablado ya de la vida sin salida a donde lleva semejante concepción ligada al punto de vista "creacionista" y teísta, cuando es atacada por el nihilismo. El límite aquí es la revuelta existencial y el "suicidio metafísico" del Kirílov de

Dostoievsky que se mata con el único fin de probarse a sí mismo que es más fuerte que el miedo, que es su propio dueño y posee una libertad absoluta, que le hace ser dios. Posición absurda está, pues aquí, como en el teísmo, el único punto de referencia es siempre la persona: es de la persona de donde procede la iniciativa y es la persona quien quiere volverse absoluto. Las palabras agustinianas podrían aplicarse aquí: "Esclavo, quiso simular una libertad mutilada haciendo impunemente lo que es ilícito en una imitación ciega de la omnipotencia". Como hemos visto, es por la ciega razón por la que Raskólnikov o Stavroguín se hunden; el suicidio de este último puede incluso responder a este tipo de suicidio que parece dictado por un fracaso personal y que, como tal, así como hemos indicado antes, podría justificarse desde un punto de vista completamente diferente, por un tipo de hombre determinado.

Pero el problema de la responsabilidad aparece bajo otro aspecto si uno se refiere a la doctrina tradicional, más o menos confusamente vislumbrada por el mismo existencialismo, según la cual se ha querido ver, bajo una forma de "proyecto original" (Sartre), todo lo que formaría el contenido de una existencia dada. En este caso, no se trata de responder ante un Creador, sino ante algo que es preciso referir a la dimensión misma del ser o de la trascendencia en sí. Aunque no puede atribuirse a la voluntad exterior, propiamente humana, del individuo (de la persona) el curso de la existencia sigue, en principio, una línea que, incluso, oculta o encubierta, tiene una significación para el Yo, cuando se contempla esta existencia como un conjunto de experiencias importantes, no por sí mismas, sino por las reacciones que hacen nacer en todos, a través de las cuales pueden realizarse el ser que ha querido ser. En este sentido, la vida aquí abajo no puede ser considerada, ni como algo que puede rechazarse a voluntad, ni como un azar brutal ante el cual no puede uno más que resignarse con fe o fatalismo (hemos visto que es a esto a lo que se reducen en general los horizontes del existencialismo moderno) o librarse a una continua prueba de resistencia casi a fondo perdido (es el caso del estoicismo opaco, desprovisto de trasfondo trascendental). Igual que una aventura, una misión, una prueba, una eleccción o una experiencia, la vida terrestre se presenta como algo que se ha decidido antes de encontrarse la condición humana, aceptando, por anticipado, los aspectos even-

tualmente problemáticos, tristes o enigmáticos, aspectos que, sobre todo en una época como la nuestra, pueden ser particularmente notorios. Es en estos términos como puede definirse y aceptarse un principio de responsabilidad y de "fidelidad" exento de referencias exteriores, "heterónomo".

Hemos mencionado ya las consideraciones que debían ser obligatoriamente cumplimentadas, según el estoicismo y el budismo, para que el suicidio sea lícito: una superioridad y un distanciamiento respecto a la vida. Pero estas condiciones son tales que es difícil realizarlas, siquiera parcialmente, si no se alcanza, al mismo tiempo, de una forma u otra, una sensación suprapersonal de la existencia sobre la tierra, en el sentido que acabamos de defininir; es preciso que se añada la sensación de que el conjunto de esta existencia no es más que un episodio, un pasaje, como en la imagen del viaje en la noche. Y si se observa en uno mismo alguna impaciencia, alguna intolerancia o algún fastidio, ¿no sería entonces el signo de que subsiste un residuo muy humano, algo que no ha sido aún resuelto por el sentido de la eternidad o al menos de las grandes distancias no-terrestres no-temporales?. Y si ello fuera así, ¿no estaría uno, acaso, obligado a *no* actuar?.

Es cierto que, al igual que una rigurosa doctrina de la predestinación conduce a la idea expresada por esta máxima islámica: "Nadie puede morir más que por la voluntad de Alá y en el momento fijado por él", igualmente, se admite que este proyecto determina el curso esencial de la existencia individual, el suicidio podría ser considerado como uno de los actos particulares ya comprendidos en este proyecto y no tener más que en apariencia el carácter de libre iniciativa de la persona. Sin embargo, esta es una suposición límite, y, en definitiva, una decisión no puede ser acordada más que en función del grado de integración efectiva al cual se ha llegado, bajo la forma ya descrita de una soldadura de la persona con el ser. Es cierto que en el caso de una integración del mismo tipo, incluso si no es absoluta, el suicidio podría guardar el sentido de una instancia suprema sellando nuestra propia soberanía, en un marco bien diferente del de Kirílov: pues sería una soberanía, no *de* la persona, sino *sobre* la persona. No quedaría más que la responsabilidad inherente al hecho de afirmar que lo que actúa es precisamente el principio, que no es la persona,

pero que *posee* a la persona. Raros son, sin embargo, los casos que en el recurso a esta instancia puede tener un carácter positivo e inteligente, para el hombre que nos interesa. Cada uno sabe que, antes o después, el fin llegará y es por ello por lo que más vale intentar descifrar los significados ocultos de todas las contingencias y el papel que juegan en un contexto que, según los puntos de vista que hemos expuesto, no no es extraño y procede de una especie de voluntad trascendente que nos es propia.

Las cosas se presentan evidentemente de una forma diferente, cuando no se busca directamente la muerte, sino cuando se la hace entrar, por así decir, en la vida, contemplando situaciones donde el sentido último de la vida, en la condición humana, coincide con la muerte. Aquí, contrariamente a la forma de ver de Heidegger, no se trata de una gravitación presumida hacia la muerte —y casi de una dependencia, respecto a esta, del "ser aquí", de alguna existencia finita, teniendo fuera de sí su propio principio. Se presupone, por el contrario, la posibilidad de dar a la propia vida una orientación especial y original. Así puede eventualmente oponerse a la acción directa y violenta sobre su propia vida, una "interrogación" bajo la forma de una existencia intensa y arriesgada. Hay muchas formas de plantear al "destino" (por este término entendemos lo que hemos indicado hablando del *amor fati* y de esta certidumbre particular que se experimenta en no seguir jamás sino la propia vía, en todo momento y en cualquier circunstancia) una pregunta cada vez más perentoria y exigente a fin de aprender desde las cosas mismas en qué medida subsiste una razón profunda, impersonal, para existir en la condición humana. Y si esta pregunta conduce a situaciones en donde la frontera entre la vida y la muerte representa también el límite extremo que pueden alcanzar el sentido y la plenitud de la vida —por una vía diferente, en consecuencia, a la de la exaltación de una simple embriaguez, o de un impulso confuso hacia el éxtasis— se encontraría ciertamente realizada la condición más satisfactoria para superar existencialmente el problema que examinamos. La fórmula, ya mencionada, de un cambio de polaridad de la vida, de una intensidad de vida particular utilizada como medio para alcanzar un más-que-vivir, encuentra evidentemente en esta vía una aplicación precisa. En particular, podemos cotejar esto con las orientaciones especiales mencionadas en este capítulo: tomar

su propia medida en una contemplación especial de la muerte, vivir cada día como si fuera el último, imprimir a su ser una dirección, parecida a una fuerza magnética, que podrá manifestarse en esta existencia por la completa ruptura, propia a la "iniciación", del nivel ontológico, pero que no dejará de manifestarse llegado el momento y llevará más lejos.

He aquí porque era útil que nos detuviéramos algunos instantes sobre el problema de la muerte y el derecho sobre la vida, contemplándolo como un problema límite, después de todos los que hemos ya exminado, concernientes a la actitud y al comportamiento del hombre diferenciado y no roto, en una época de disolución.

Elevarse por encima de aquello que es comprensible sólo a la luz de la razón humana y alcanzar un alto nivel interior y una invulnerabilidad difícil de obtener de otra forma, son quizás, posibilidades que, a través de reacciones adecuadas, se presentan precisamente, cuando el viaje en la noche no deja ver casi nada del paisaje recorrido, cuando parecería verdadera la teoría del *Geworfenheit*, de un absurdo "ser lanzado" en el seno del mundo y del tiempo y además en un clima donde la existencia física misma se caracteriza necesariamente por una creciente inseguridad. Si quiere permitirse al espíritu detenerse un instante sobre la hipótesis atrevida —lo que podría ser también un acto de fe en el sentido superior del término— tras haber rechazado la idea de la *Geworfenheit*, tras haber concebido que la vida, aquí y ahora, en este mundo, tiene un sentido porque es siempre el resultado de una elección y de una voluntad, se podría entonces considerar que la realización misma de las posibilidades de las que hemos hablado anteriormente —más ocultas y menos concebibles en circunstancias diferentes, que serían más deseables desde el punto de vista simplemente humano, desde el punto de vista de la "persona" sería precisamente la razón última y el sentido de esta elección de parte de un ser que por ese camino ha querido medirse a sí mismo con una difícil medida: viviendo precisamente en un mundo opuesto al conforme a su naturaleza, esto es, opuesto al mundo de la Tradición.

ÍNDICE